

# Rousseau

## El hombre es bueno por naturaleza pero la sociedad lo corrompe

APRENDER A PENSAR

# Rousseau

## El hombre es bueno por naturaleza pero la sociedad lo corrompe

RBA

© Adrián Ratto por el texto.
© RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales, S.A.U.
© 2015, RBA Coleccionables, S.A.

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 31, 37, 48-49, 56-57, 61, 71, 85, 94-95, 121, 125, 142-143; Mary Evans: 109; Bridgeman Images: 131

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de
esta publicación puede ser reproducida, almacenada
o transmitida por ningún medio sin permiso del editor.

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8401-3
Depósito legal: B 24975-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

## Sumario

# Introducción

Teórico de la música y el teatro además de pedagogo, filósofo y escritor de tratados políticos, precursor del Romanticismo para algunos, para otros de la Revolución francesa e incluso de los movimientos antiliberales del siglo XX, la compleja figura de Jean-Jacques Rousseau sigue siendo en nuestra época objeto de vivas discusiones y centro de polémicas inacababiles.

La influencia del pensamiento de Rousseau en los siglos XIX, XX y XXI es suficiente para justificar la vigencia de sus trabajos. Pero la actualidad del filósofo no se agota en el terreno de la historia de las ideas. Muchos de los problemas planteados en sus escritos como, por ejemplo, el de la alienación del hombre en la sociedad (o, por lo menos, en ciertas sociedades), el de la relación entre la naturaleza y la cultura o el del vínculo entre el progreso moral y el material no han sido aún superados y nos siguen interpelando con insistencia a principios de la centuria en curso, cuando numerosas voces denuncian los crecientes desequilibrios sociales, a pesar del desarrollo de nuevas tecnologías, y abogan por el re-

planteamiento de las estrategias de crecimiento económico. Por esta razón, se puede afirmar que las ideas de Rousseau aún permanecen vivas y nos impulsan a pensar.

Decidir por dónde abordar la obra del filósofo, compuesta por tratados políticos y pedagógicos, novelas, textos autobiográficos y escritos estéticos, entre otros trabajos, puede resultar difícil. En todo caso, una fecha es clave para aquellos que se aventuren en su pensamiento: 1749. Ese año, en Vincennes, Rousseau comentó a Denis Diderot, otro de los grandes exponentes de la filosofía del siglo XVIII, las ideas que pensaba exponer en el artículo que presentaría en el concurso convocado por la Academia de Ciencias de Dijon acerca de si contribuye o no el desarrollo de las ciencias y el arte al progreso de la humanidad. En tal escrito, que llevó por título *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), Rousseau sostuvo que el desarrollo de las ciencias y las artes no contribuye a mejorar la moralidad colectiva, sino que, por el contrario, provoca la alienación del hombre. Es decir, entendía que las ciencias y las artes corrompen, envilecen al individuo, alejándolo de la naturaleza. Este tema, explicaría el mismo Rousseau algunos años más tarde en sus trabajos autobiográficos, fue el resultado de una inspiración súbita, una especie de iluminación, que tuvo en el camino que lo conducía a la prisión donde se encontraba encerrado su amigo Diderot.

El *Discurso* no solo obtuvo el premio de la Academia de Dijon, también sentó las bases conceptuales de la filosofía de Rousseau. A lo largo de toda su obra, el polémico pensador intentó encontrar un remedio al problema que allí había diagnosticado.

Crítico siempre con la sociedad de su época (el reino de la apariencia y la convención), para combatir esa inautenticidad propuso la reforma de la enseñanza, el repliegue del

individuo sobre sí mismo y la construcción de un Estado legítimo, cuyo orden político reparara, en la medida de lo posible, la enorme brecha que las malas costumbres sociales habían cavado entre el ser humano y su naturaleza original.

Tras un somero repaso de su llegada a París y su relación con los círculos intelectuales de la ciudad, la exposición del pensamiento de Rousseau se iniciará rememorando los detalles del momento en que se gestó el *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Se analizarán, asimismo, las consecuencias que las tesis allí presentadas desencadenaron en el terreno de la filosofía de la historia, así como los conflictos que estas generaron entre Rousseau y los filósofos ilustrados.

La teoría del filósofo ginebrino ponía en cuestión el vínculo entre el desarrollo material de las sociedades y el progreso moral, una hipótesis histórica que se había convertido en bandera del pensamiento ilustrado. Sobre esa base criticó el arquetipo del hombre moderno, civilizado, tildándolo de «hombre artificial» que no sabe vivir más que «fuera de sí». El hombre moderno, dijo Rousseau, vive detrás de máscaras, volcado hacia la exterioridad y la agitación del mundo. De esa manera se opuso al concepto de «progreso» aceptado por todos los *philosophes*. Pero también realizaría una dura crítica a las ciencias y las artes, en tanto que motores de la decadencia humana. Estos antecedentes colocan a Rousseau en un lugar particular en el siglo XVIII, ya que fue al mismo tiempo un representante de la filosofía de las Luces y un crítico de algunos de los principales conceptos de su programa.

En segundo lugar se evalúa el papel que la reflexión sobre la política tuvo en la obra de Rousseau. Después de oírle decir que la sociedad aleja al hombre de su estado natural y lo sumerge en un mundo de máscaras y apariencias, puede resultar sorprendente encontrar trabajos donde el filósofo propuso su propio modelo de sociedad. Ello se debe a que

el pensamiento político ocupó una parte esencial de su reflexión y de sus obras. Entre ellas se encuentra uno de los escritos más célebres de la literatura política universal, *El contrato social*, redactado en 1762.

La incursión de Rousseau en el terreno de la política no implica, sin embargo, una contradicción con el resto de su obra. No se trata para el filósofo ginebrino de legitimar cualquier tipo de sociedad; es decir, de justificar la alienación del hombre denunciada por él mismo en trabajos anteriores, sino de presentar al lector los perfiles de un orden social legítimo donde se conjuguen el poder, la naturaleza y la libertad humana. Ese tipo de sociedad, entendió Rousseau, podría restituir la unidad originaria destruida por el abandono del estado natural del hombre.

En el tercer capítulo se aborda el tema de la educación. La inquietud por la pedagogía recorre los escritos y la vida personal de Rousseau, ya que ejerció la tarea de preceptor de jóvenes de diferentes familias en distintos momentos de su vida. Su trabajo más destacado acerca del tema fue sin duda *Emilio o De la educación* (1762), la más lograda de sus creaciones según la opinión del autor; esta obra fue condenada por el parlamento de París, motivo por el cual Rousseau tuvo que huir de Francia.

Se podría pensar que el tema de la educación constituye un problema aislado del resto de la obra. Sin embargo, el mismo Rousseau afirmó en su correspondencia que el *Emilio* no puede separarse del *Discurso* de 1750, así como de otras obras posteriores, siendo todas ellas resultado de la revelación de 1749. Así pues, cabe entender el *Emilio* como una caja de resonancia de todas las preocupaciones de Rousseau, como la pasión, la naturaleza, los prejuicios y la sensibilidad, entre otros. Y a partir de la reflexión sobre la pedagogía también se aborda el tema de la religión, un asunto

sumamente sensible en aquella época: el filósofo se pronunció por una creencia natural, sin culto, alejada de los credos revelados. El resultado es un método de enseñanza basado en la naturaleza y la experiencia, y no en prejuicios, rutinas y caminos preconcebidos. La originalidad de Rousseau en este terreno ha hecho del *Emilio* una referencia inevitable hasta la actualidad para los teóricos de la enseñanza.

Finalmente, en la última sección del libro se indaga la no menos conflictiva relación, establecida en los escritos de Rousseau, entre su alejamiento de la sociedad y sus teorías, es decir, la relación entre el exilio y su filosofía.

En pocos filósofos se puede detectar un vínculo tan estrecho entre la vida y la obra como en Rousseau. La preocupación por la integridad moral del hombre está presente en cada uno de sus trabajos. En 1752, por ejemplo, tras el estreno de su ópera *El adivino de la aldea* en el castillo de Fontainebleau, delante del rey y su corte, Rousseau rechazó una pensión ofrecida por Luis XV. Pocos años después, en 1756, tras publicar su célebre *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el filósofo abandonó los salones de París para instalarse en el Ermitage, una humilde casa en el campo que le fuera ofrecida por su amiga Madame d'Épinay. Así se retiró del mundo y sus pompas, renunciando al reloj, los encajes y las medias blancas, símbolos mundanos por excelencia, y adoptando la túnica armenia.

En ambos casos se advierte la preocupación del filósofo por cuidar su independencia, ya sea manteniendo distancia frente al poder, ya sea alejándose de la superficialidad que reinaba en París. El aislamiento y el refugio en la interioridad fueron para Rousseau remedios contra la alienación, como se advierte no solo en su misma vida sino también en los trabajos autobiográficos cuya redacción emprendió hacia el final de su existencia.

La interioridad se convirtió en un refugio frente al ruido y la superficialidad del mundo, en un lugar donde el hombre podía reencontrarse con la naturaleza y consigo mismo. El repliegue sobre su interior permitió a Rousseau restaurar la unidad, la naturaleza desgarrada por la historia. Al mismo tiempo, este repliegue sobre sí mismo lo alejó de la racionalidad abstracta que defendían los *philosophes*, inclinándolo hacia la reivindicación de los sentimientos, para colocarlo una vez más en una posición particular dentro del Siglo de las Luces.

El filósofo ginebrino no fue, pese a lo que se suele pensar, un individuo egoísta y ajeno a la realidad de su tiempo. Por el contrario, era un hombre comprometido, que tomó partido en diferentes polémicas vinculadas a la estética, la política, la religión, etc. En efecto, participó activamente de las discusiones que se generaron en la década de 1750 en torno a las diferencias entre las óperas francesa e italiana, con ocasión de la llamada «Querella de los bufones»; se pronunció en contra del irracionalismo que envolvía a las religiones reveladas, acercándose en este aspecto al pensamiento deísta de otro gran representante de la filosofía ilustrada, Voltaire; opinó también sobre la situación política de Polonia y de la isla de Córcega, para las que propuso soluciones políticas concretas, etc.

Rousseau falleció el 2 de julio de 1778 en su retiro del castillo de Ermenonville, propiedad del marqués de Girardin. El 4 de julio, su cuerpo fue inhumado en la isla de los Álamos. En 1794 los restos del filósofo fueron exhumados y llevados al Panteón de los Hombres Ilustres de la Patria, en París, donde se encuentran actualmente. Desde aquellos momentos, sus trabajos no han dejado de traducirse, leerse y releerse, editarse y reeditarse y, por supuesto, no han dejado de ser objeto de admiración y polémica.

A Rousseau se le han puesto todo tipo de etiquetas, y a cuál más contradictoria: individualista y colectivista, defensor de la propiedad privada, predecesor de Marx y teórico liberal, pensador nostálgico y anclado en el pasado, precursor del Romanticismo, padre del jacobinismo, de la democracia moderna o del totalitarismo... Esta variedad de juicios no hace sino resaltar la riqueza de su pensamiento. Sea cual sea la interpretación que se realice de su obra, es necesario reconocer que muchas de sus ideas forman parte ya de nuestra manera de entender el presente y, por ese motivo, resulta imprescindible aventurarse aún hoy en sus escritos.

## OBRA

Si bien no existe un consenso con respecto a los criterios de clasificación de la obra de Rousseau, la misma se podría dividir de acuerdo a los siguientes parámetros:

- **Primeros trabajos:** escritos anteriores a 1756. Incluyen los dos discursos preparados para la Academia de Ciencias de Dijon, con sus primeras críticas al ideario de la Ilustración.
  - *Disertación sobre la música moderna* (1743)
  - *Carta sobre la música francesa* (1753)
  - *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750)
  - *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755)
- **Obras de madurez:** escritos posteriores a su alejamiento de París en 1756, en los que predomina el contenido político.
  - *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758)
  - *Julia o La nueva Eloísa* (1761)
  - *El contrato social* (1762)
  - *Emilio o De la educación* (1762)
  - *Cartas desde la montaña* (1763)
  - *Proyecto de Constitución para Córcega* (1765)
  - *Diccionario de música* (1767)
  - *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771)
- **Trabajos tardíos:** se trata de escritos autobiográficos con intención justificatoria.
  - *Confesiones* (1765-1770). Obra póstuma
  - *Diálogos: Rousseau, juez de Jean-Jacques* (1772-1776)
  - *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1776-1778). Obra póstuma

## CRONOLOGÍA COMPARADA

V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA

V 1712
El 28 de junio nace en Ginebra Jean-Jacques Rousseau, hijo del relojero Isaac Rousseau y de Suzanne Bernard.

V 1728
Conoce a Madame de Warens, que será su protectora y amante.

V 1732
Empieza a estudiar música en Besançon.

V 1742
Presenta ante la Academia de París un nuevo sistema de notación musical. Primeros encuentros con Denis Diderot.

V 1749
Tiene lugar la «Iluminación de Vincennes», cuando se dirigía a la cárcel de esa localidad a visitar a Diderot.

V 1750
Su *Discurso sobre las ciencias y las artes* es premiado por la Academia de Ciencias de Dijon.

1710 1720 1730 1740 1750

A 1719
Daniel Defoe publica la novela *Robinson Crusoe*, que será muy admirada por Rousseau.

H 1715
Muere Luis XIV. Felipe de Orleans asume la regencia de Francia hasta 1723, cuando empezará a gobernar el rey Luis XV.

H 1713
El tratado de Utrecht pone fin a la guerra de sucesión española, que entroniza a los Borbones en España.

A 1751
Aparece el primer tomo de la *Enciclopedia* editada por Diderot y D'Alembert.

A 1748
Se publica *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, que establece la división de poderes del Estado democrático.

A 1721
Johann Sebastian Bach compone los *Conciertos de Brandeburgo*, obra cumbre de la música barroca.

V 1755
Se publica el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Redacta el artículo «Economía política» para la *Enciclopedia*.

V 1758
Publica la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Ruptura con Diderot y los enciclopedistas.

V 1762
Se publica *El contrato social*. Ante la amenaza de una posible detención, abandona Francia.

V 1766
Estadía en Londres, protegido por David Hume.

V 1778
El día 2 de julio fallece en Ermenonville.

V 1794
El 11 de octubre se trasladan los restos de Rousseau al Panteón de los Hombres Ilustres de la Patria, en París.

1760 1770 1780 1790 1800

H 1765
James Watt inventa la máquina de vapor.

H 1756
Inicio de la guerra de los siete años.

H 1755
Un gran seísmo, seguido de un maremoto, destruye la ciudad de Lisboa causando miles de muertes.

H 1776
Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América. Adam Smith publica *La riqueza de las naciones*.

H 1774
Muere Luis XV. Luis XVI, educado en los principios ilustrados, es el nuevo rey de Francia.

H 1789
Con la toma de la Bastilla, estalla la Revolución francesa.

Capítulo 1

# UN ILUSTRADO, CRÍTICO DE LA ILUSTRACIÓN

Rousseau tuvo un estrecho contacto con los *philosophes* franceses y redactó varios artículos para la *Enciclopedia*, el mayor órgano de difusión del pensamiento ilustrado. No obstante, criticó la idea de progreso, así como la función social del conocimiento científico y las artes, convirtiéndose así en el primer crítico de la Ilustración.

Jean-Jacques Rousseau nació en Ginebra (Suiza) el 28 de junio de 1712, en el seno de una familia de artesanos. Fue el segundo y último hijo de la pareja constituida por Suzanne Bernard e Isaac Rousseau, quien ejercía el oficio de relojero. El primer hijo de la pareja, François, había nacido en 1705. El 7 de julio de 1712, algunos días después del nacimiento del pequeño Jean-Jacques, Suzanne murió a causa de una fiebre puerperal. Muchos años más tarde, Rousseau escribiría en sus *Confesiones*, un trabajo biográfico: «mi madre perdió por mí su vida. Mi nacimiento fue el primero de mis males».

El futuro filósofo vino al mundo en un lugar singular. En el marco de una Europa dividida entre grandes monarquías absolutas, la Ginebra del siglo XVIII disfrutaba de un orden político republicano: era un estado donde los ciudadanos elegían a sus representantes según principios participativos democráticos. Esto no significaba, empero, que toda la población tuviera los mismos derechos. En efecto, solo podían votar y aspirar a los puestos más importantes de la sociedad los ciudadanos y los burgueses (se accedía a la burguesía a través del

pago de una tasa, y los descendientes de quienes habían accedido a dicho estamento eran considerados «ciudadanos»), grupos que constituían una porción minoritaria con respecto al total de la población (un poco más del veinte por ciento de la misma). El resto de los ginebrinos, nativos y extranjeros, no gozaba de derechos políticos y sufría ciertas restricciones en el terreno de los derechos civiles (por ejemplo, no podían llegar a ser considerados *maîtres* en una profesión). Por otra parte, en el interior del grupo privilegiado se habían generado diferencias sociales con el correr de los años, en la medida en que una aristocracia de base económica había logrado acaparar paulatinamente el poder político. Así pues, la democracia ginebrina era en realidad una oligarquía. Rousseau pertenecía a la clase de los ciudadanos; había nacido en una familia que, si bien carecía de fortuna en ese momento, se distinguía por sus costumbres y derechos del sector mayoritario de la población.

La austeridad era la primera virtud cívica en Ginebra. En una sociedad donde política y religión formaban un todo indisociable, las ideas de la Reforma protestante, propagada en la ciudad por Calvino en el siglo XVI, habían impreso valores muy severos a las costumbres y usos de los ginebrinos. Estrictas ordenanzas regían la vida cotidiana: no se permitía la realización de espectáculos fastuosos, bodas en carruajes, duelos ostentosos, el lucimiento de relojes con cadena, faralaes, vestimentas con ribetes, etc. Rousseau guardaría a lo largo de toda su vida algo de esa moral puritana: el gusto por una cierta simplicidad en las costumbres y el rechazo de lo superfluo.

## EL SIGLO DE LAS LUCES

Es un lugar común agrupar una serie de nombres, trabajos e ideas del siglo XVIII bajo el rótulo de «filosofía del Siglo de

las Luces» o «filosofía de la Ilustración». Bajo esa categoría se colocan las aportaciones del barón de Montesquieu (1689-1755), François Marie Arouet, más conocido como Voltaire (1694-1778), David Hume (1711-1776), Denis Diderot (1713-1784), Immanuel Kant (1724-1804) y el propio Jean-Jacques Rousseau, entre otros. Sin embargo, sus filosofías son tan diferentes en algunos aspectos que ciertos críticos contemporáneos han puesto en entredicho la unidad o directamente la existencia de esa corriente de pensamiento.

La filosofía de la Ilustración se expandió por Europa en el siglo XVIII; aunque tuvo su origen en Inglaterra, encontró en Francia, particularmente en París, el foco desde el que irradió las ideas que la caracterizaban hacia el resto del continente. Su inicio y final coincidieron con sendas revoluciones burguesas: la inglesa de 1688 y la francesa de 1789; entre ambas quedó la Revolución de las Trece Colonias, que en 1776 declararon su independencia de Inglaterra con el nombre de Estados Unidos de América. De las tres, aunque liderada por la burguesía urbana, la Revolución francesa fue más compleja a efectos sociales que las otras dos, debido a la variedad de estamentos que participaron en las diferentes fases de su desarrollo.

En otro orden de cosas, tampoco puede desligarse la filosofía de las Luces de la revolución científica iniciada por Galileo Galilei (1564-1642), teorizada en el plano metodológico por René Descartes (1596-1650) y en cierto modo culminada por Isaac Newton (1642-1727), quien difundió una visión mecanicista del universo, decisiva para entender la relación instrumental que los ilustrados establecerían más tarde con la naturaleza.

Más allá de las diferencias entre sus variadas expresiones, el pensamiento del Siglo de las Luces se caracterizó por el intento de iluminar la realidad mediante la razón y la expe-

## LOS ESTERTORES DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Durante el siglo XVIII, la Europa continental estaba dividida en estados absolutistas surgidos tras la crisis económica y social de los siglos XIV y XV, que puso fin al orden socioeconómico medieval. Las monarquías centralizadas de Francia, España e Inglaterra representaron una ruptura con la soberanía piramidal y fragmentada de las sociedades feudales. Luis XV (1710-1774) y Luis XVI (1774-1793) representaron el absolutismo en Francia durante la vida de Rousseau. Este orden político inició la cuenta atrás de su fin con ocasión de la Revolución francesa, comenzada en 1789, un movimiento social que basó algunos de sus principios en las ideas del ginebrino; por ejemplo, la igualdad original de todos los hombres, más tarde diferenciados en rango a causa de los defectos de la organización social, y la figura de la «voluntad general» como depositaria de la soberanía política (presentada en *El contrato social*, la voluntad general se entendía como deseo de autogobierno de la comunidad nacional).

### Espejo de revolucionarios

Las ideas de Rousseau fueron asumidas por el Club de los Jacobinos, organización política partidaria del republicanismo, el sufragio universal y la centralización del Estado. En palabras de Maximilien Robespierre, presidente de la Convención Nacional, Rousseau fue «el único hombre que, a través de la elevación de su alma y la grandeza de su carácter,



se mostró digno de la tarea de maestro de la humanidad». El propio Robespierre se sirvió de otra idea del autor del *Emilio*, la «fuerza compulsiva universal» que podía usar legítimamente cualquier Estado constituido por la voluntad general, para justificar el giro radical dado a la persecución contra los enemigos de la Revolución, que supuso la instauración del sangriento período de represión política conocido como «el Terror».



riencia, con el propósito de hacer retroceder la ignorancia de los hombres. La «iluminación» debe entenderse aquí como una metáfora del conocimiento. Quizá la manifestación más clara de este principio se encuentre en un trabajo escrito en 1784 por Immanuel Kant, que llevaba por título, precisamente, *¿Qué es la Ilustración?* El filósofo prusiano afirmó que la Ilustración era la liberación de los hombres de los lazos que los sujetaban y les impedían «servirse de su inteligencia sin la guía de otros».

Esta pauta racional y cientifista se impuso en todas las disciplinas del conocimiento, tanto en las ciencias naturales —de las cuales procedía— como en el estudio de la política, el arte, la religión, etc. Los ilustrados manifestaron una confianza superlativa en el poder de la razón, tomada como único instrumento certero de conocimiento, y con su ejercicio diseccionaron los fundamentos de la autoridad política, así como los valores morales y la concepción de la vida que dimanaba de las creencias religiosas imperantes. En líneas generales y con distintos matices, su veredicto fue radical: todo el entramado ideológico —tanto social como religioso— del Antiguo Régimen se justificaba apelando a una tradición entretejida por prejuicios y supersticiones que no resistían el análisis racional de su pretendida certeza. Por lo tanto, el proyecto ilustrado alcanzaba dimensiones integrales: era un plan de renovación que atañía tanto a la mentalidad como a la vida cotidiana de los seres humanos, con la intención de garantizarles mayores cotas de sabiduría, progreso y felicidad.

En líneas generales, la filosofía de la Ilustración tuvo un talante liberal y tolerante, lo cual no impidió la variedad de sus recetas políticas, amplio abanico de propuestas que iban desde el despotismo ilustrado, de cariz reformista, al igualitarismo democrático que fue semillero de las revoluciones americana y francesa (ambas también con sus propias singu-

laridades doctrinales). Del mismo modo, en materia religiosa, hubo pensadores que permanecieron fieles a los credos tradicionales, aun proponiendo su depuración de supersticiones en el tamiz de la razón, mientras que otros optaron por el deísmo —que creía en una inteligencia creadora, aunque ausente de la vida cotidiana de los humanos— e incluso por el descreimiento ateo. En el campo de la filosofía se desarrolló una ética de base materialista, que recuperaba la estimación por el cuerpo —despreciado por la religión tradicional en aras del ensalzamiento del alma— y la sensualidad.

Uno de los mayores órganos de difusión del programa ilustrado fue la *Enciclopedia* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*) editada por Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), publicada entre 1751 y 1772. La obra sufrió varias interrupciones, prohibiciones y casos de censura, y los libelos difamatorios contra los editores no cesaron de aparecer durante esos años. En la actualidad se llama «enciclopedistas» o *philosophes* a aquellos que participaron en la *Enciclopedia* y se adhirieron a las nuevas ideas del siglo. Pero no fueron las páginas de esta magna obra el único medio de difusión de las propuestas de la Ilustración, puesto que las nuevas ideas se propagaban también en los salones literarios (donde se discutía sobre arte, filosofía y política) y en los cafés y las cortes de diferentes capitales europeas, además de ser objeto de debate en las numerosas academias y sociedades científicas surgidas en esa época.

Rousseau, quien llegó a París en 1742 luego de un largo vagabundeo sin rumbo, se convirtió en uno de los mayores representantes de la filosofía de la Ilustración, pero también en un crítico despiadado de algunas de sus ideas principales. Por esa razón, Denis Diderot llegó a llamarlo «antifilósofo» en uno de sus últimos trabajos, y su relación con el resto de los *philosophes* fue a la postre conflictiva.

Tras la temprana muerte de Suzanne Bernard, Isaac Rousseau se hizo cargo de la educación del hijo de ambos. Enseñó a Jean-Jacques a leer con las novelas sentimentales de la época y con el auxilio también de algunos textos clásicos, como *Las vidas de hombres ilustres* de Plutarco o la *Metamorfosis* de Ovidio. Si bien el joven no tuvo una educación sistemática, pronto se convirtió en un ávido lector. Fueron los antiguos autores griegos, en particular el citado Plutarco («a los seis años Plutarco llegaba a mis manos, a los ocho lo sabía de memoria»), así como los romanos, quienes dejaron una marca más fuerte en él, como explica en sus *Confesiones*. A partir de esos libros y de los diálogos que en torno a ellos entablaba con su padre, fue adquiriendo el amor por la libertad y el régimen republicano, principios que tendrían un protagonismo central tanto en su vida como en su filosofía.

Además de las lecturas que compartía con su padre, Rousseau pasaba muchas horas con sus tíos paternos. Muchas de las canciones que su tía cantaba mientras bordaba quedarían grabadas en su memoria —según contó más tarde en sus escritos autobiográficos, en su vejez no podía recordarlas sin que sus ojos se llenaran de lágrimas— y despertaron tempranamente su pasión por la música. Años más tarde compondría óperas y escribiría tratados sobre el arte musical. Pero la música supuso también una fuente de ingresos imprescindible en diferentes momentos de su vida.

Ese amable orden de vida se quebró en 1722 cuando Isaac Rousseau tuvo que abandonar Ginebra tras un pleito con un hombre acaudalado. Desde ese momento, el pequeño Jean-Jacques comenzó a deambular sin rumbo fijo. Primero fue confiado a su tío materno, Gabriel Bernard, quien lo en-

vió poco después junto a su hijo a Bossey, una pequeña aldea situada a siete kilómetros de Ginebra, donde ambos pasaron dos años bajo la tutela del pastor Lambercier y su hermana. De tal período guardaba Rousseau muchos recuerdos, ya que en esa época descubrió el campo, la naturaleza: «tomé por el campo un gusto tan vivo que no ha podido apagarse desde entonces». En sus *Confesiones* elogiaría la «simplicidad» de la vida rural, además de recordar con nostalgia esos «días felices». Algunos años después comenzó a trabajar como aprendiz de un grabador que no lo trataba bien. Hasta que una tarde de 1728, sintiéndose olvidado por su padre y su tío y disconforme con la vida que llevaba, decidió partir con sus propios medios, en busca de un horizonte mejor.

Entre 1728 y 1742, año en que marchó a París, la vida de Rousseau estuvo marcada por la influencia de su primera mecenas, Madame de Warens. Françoise-Louise de Warens, a quien Rousseau llamaría «mamá», ocupó un lugar muy importante en la vida sentimental e intelectual del futuro filósofo. Se conocieron el 21 de marzo de 1728 en Annecy; el muchacho llegó hasta ella recomendado por un cura de pueblo, el abate de Ponteverre, que se había compadecido de la falta de rumbo de Jean-Jacques. Un tiempo después se instaló en su casa en Chambéry. Allí vivió varios años dando cursos de música a jóvenes de la alta sociedad.

Madame de Warens fue su protectora y su mentora, pero también su amante. En los años que compartieron, Rousseau perfeccionó sus conocimientos, leyó y estudió música, álgebra, latín, filosofía, historia... Ningún tema era ajeno a su ávida curiosidad. Entre 1736 y 1742 vivieron juntos en una casa de campo en los alrededores de Chambéry, Les Charmettes. En las *Confesiones*, Rousseau describió con alegría ese período de su vida. «No hay día en que no recuerde con alegría y enternecimiento aquel único y breve tiempo

de mi vida en que fui plenamente yo sin mezcla ni obstáculo, y en que verdaderamente puedo decir que he vivido», escribió muchos años después en *Las ensoñaciones del paseante solitario*. En 1742 se alejó de ella para dirigirse a París, a probar suerte con el nuevo sistema de escritura musical de su invención, pero el recuerdo de «mamá» lo acompañaría tiernamente durante toda su vida.

## París y los *philosophes*

En 1742, con treinta años cumplidos, Rousseau llegó a París. Llevaba en su bolso poco dinero —quince luises— y el borrador donde exponía su nuevo método de escritura musical, con el que probó suerte sin éxito en la gran ciudad (el sistema fue rechazado por la Academia de Ciencias). Poco después preparó, a partir del proyecto presentado ante los académicos, una *Disertación sobre la música moderna* que publicó en 1743. Lamentablemente para el joven, este trabajo tampoco tuvo impacto alguno en los círculos intelectuales.

Durante esa época conoció a un joven que se encontraba en condiciones similares a las suyas, Denis Diderot. Un hombre, como Jean-Jacques, entusiasmado por las discusiones intelectuales e interesado en el teatro y las artes. Los dos con poco dinero en sus escarcelas, pero repletos de ideas, recorrían París y compartían charlas interminables. Rousseau, por otra parte, había logrado introducirse en uno de los salones literarios más célebres de París, la capital francesa, el de Madame Dupin, al que concurrían personajes de la alta sociedad y destacados hombres de letras como el ya citado Voltaire (dramaturgo, poeta y filósofo), Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757, abogado, científico y filósofo), el conde de Buffon (1707-1788, naturalista), etc. Así, poco a poco,



## ROUSSEAU, LA *ENCICLOPEDIA* Y LA MÚSICA

En 1751 vio la luz el primer volumen de la *Enciclopedia* cuya publicación se extendió hasta 1772. La obra tenía como objetivo la reunión de todos los conocimientos de la época con vistas al progreso y la felicidad del género humano. Sus editores, Diderot y D'Alembert, pidieron la colaboración de Rousseau, quien redactó varias entradas, la mayoría de ellas vinculadas a la música, pero también de asunto social, como el artículo titulado «Economía política», en el cual ensalzó la propiedad como atributo principal del ciudadano. Rousseau era un experto en temas musicales; se le debía un nuevo sistema de notación, que simplificaba la expresión tanto de las notas como de los sonidos, y ya había dado a la imprenta anteriormente una *Disertación sobre la música moderna* (1743) y una *Carta sobre la música francesa* (1753). Más tarde escribió un *Diccionario de música* (1768), una de cuyas ilustraciones acompaña a estas líneas.

Jean-Jacques logró relacionarse con los círculos intelectuales de la ciudad y entrar en contacto con los *philosophes*.

Mientras tanto, subsistía realizando la tarea de preceptor del hijo de Madame Dupin. En 1745, tras una estadía en Venecia como secretario de un embajador (empleo que no terminó con buen pie), Rousseau conoció a Thérèse Levasseur (1721-1801), una modesta costurera, analfabeta, con quien viviría hasta el final de su vida. Con ella tuvo cinco hijos que recién nacidos fueron entregados al hospicio. En sus cartas, el filósofo intentó explicar los motivos de esa decisión: aludió a que su situación económica no le permitiría criar a los niños y que, además, no quería deshonrar a Thérèse, con quien no estaba casado. Por otra parte, Rousseau padecía ya los problemas de salud que lo acompañaron toda su vida. En 1745, el médico de los Dupin no le daba más de seis meses de vida.

Ese mismo año (1745), el ginebrino terminó una ópera que había comenzado a escribir dos años antes, *Las musas galantes*, y algún tiempo después escribió varios artículos para la *Enciclopedia*, una iniciativa de su amigo Diderot y de Jean le Rond d'Alembert que se había gestado en 1746. La *Enciclopedia* sería luego el mayor órgano de difusión de la Ilustración, pero en ese momento no era más que un proyecto. Estos trabajos no lograban sacar a Rousseau del anonimato, por lo que se sentía abatido en algunos momentos.

## LA «ILUMINACIÓN DE VINCENNES»

En octubre de 1749, Rousseau, que tenía ya más de treinta años, se dirigía a la cárcel de Vincennes, distante dos leguas de París —un poco más de diez kilómetros— para visitar a su amigo Diderot, quien había sido encerrado allí el 24 de julio del mismo año, tras la publicación de su *Carta sobre los*

*ciegos para el uso de los que ven*, donde presentaba una concepción materialista y atea de la realidad. El día era caluroso y Rousseau, que realizaba el trayecto desde París a Vincennes a pie, dado que no podía pagarse otro medio de transporte, se detuvo para descansar. Al mirar recostado bajo un árbol las páginas de una revista literaria, el *Mercure de France*, descubrió un aviso que atrajo su atención: la Academia de Dijon convocaba un concurso para el año 1750 acerca del tema: «Si el progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres». Según explicaría en su correspondencia y trabajos autobiográficos, Jean-Jacques experimentó en ese momento una especie de revelación:

> Si alguna vez algo se asemejó a una inspiración súbita fue ese movimiento que se produjo en mí tras la lectura de ese texto; de repente sentí mi mente encandilada por mil luces; cantidades de ideas vivas se me presentaron a la vez con una fuerza y desorden que me dejaron en un profundo estado de inquietud.

El contenido de esa «inspiración súbita» fue la base de su sistema filosófico.

Al llegar a Vincennes, con una «agitación cercana al delirio» contó el suceso a su amigo. Diderot advirtió la perturbación de Rousseau, quien le leyó un texto que había redactado bajo el árbol y que contenía el tema central de lo que luego presentó a la Academia:

> Allí, ante la opulencia de Roma el héroe exclama: «¿Qué esplendor funesto ha sucedido a la simplicidad romana? ¿Qué es esa lengua extranjera? ¿Qué son esas costumbres afeminadas? ¿Qué significan aquellas estatuas, aquellos cuadros, aquellos edificios? Insensatos, ¿qué habéis hecho?».

Rousseau tomaría el partido que la mayoría de los participantes evitó: sostuvo que el desarrollo de las ciencias y las artes corrompía las costumbres, es decir, que las instituciones hacen malos a los hombres, que son por naturaleza buenos.

Rousseau, que hasta ese momento había vivido en la oscuridad, por fin había encontrado el tema que lo sacaría de ella luego de muchos intentos fallidos. Se presentó al concurso y ganó el premio. Un año después, en 1750, se publicaba el trabajo premiado bajo el título: *Discurso sobre las ciencias y las artes*. En ese ensayo, el filósofo sostenía, contra las convicciones de las «luces» de su época y contra el saber científico, que no frenaba su progreso, que el desarrollo de las ciencias y las artes conduce a la ruina a las sociedades y a la pérdida de la felicidad de los hombres.

Otros participantes también habían cuestionado el avance científico, pero lo habían hecho desde otra perspectiva, menos provocativa para la época, retomando el lugar común del carácter nocivo del saber desde el punto de vista teológico. Pero no era ese el caso del ginebrino. Lejos de cualquier tentación tradicionalista (la figura de Dios no aparece en este *Discurso*), Rousseau atacó frontalmente a la ciencia y a las artes, presentándolas como viles y superfluos adornos de los gobiernos mal conformados:

> [...] mientras el gobierno y las leyes subvienen a la seguridad y al bienestar de los hombres sociales, las letras y las artes, menos déspotas y quizá más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que los agobian, ahogan en ellos el sentimiento de la libertad original para la cual parecían haber nacido, los hacen amar su esclavitud y los transforman en lo que se ha dado en llamar pueblos civilizados. La necesidad alzó tronos que las ciencias y las artes han consolidado.

Ciencia y arte no perjudican a la sabiduría individual, admitía Rousseau, pero al punto aclaraba: sí atacan las bases del sentimiento comunitario que debe inspirar la vida social, considerada por el filósofo como suprema entre las virtudes humanas. Una opción vital que incluía el servicio armado a la nación, recuperando así un viejo principio de la República romana, más tarde adoptado por los revolucionarios franceses: el ciudadano-soldado. Así pues, se trataba de una virtud esforzada, ajena a la contemplación teórica del sabio platónico, según la cual no hay Estado que pueda ejercerse bajo el influjo de los placeres desmovilizadores del lucro: «¿Qué será de la virtud cuando sea necesario enriquecerse a cualquier precio?». En otras palabras: ¿Qué será de la virtud si el modo de vida de nuestra sociedad solo nos enseña a amarnos a nosotros mismos, haciendo que olvidemos nuestras responsabilidades colectivas?

**Nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado.**

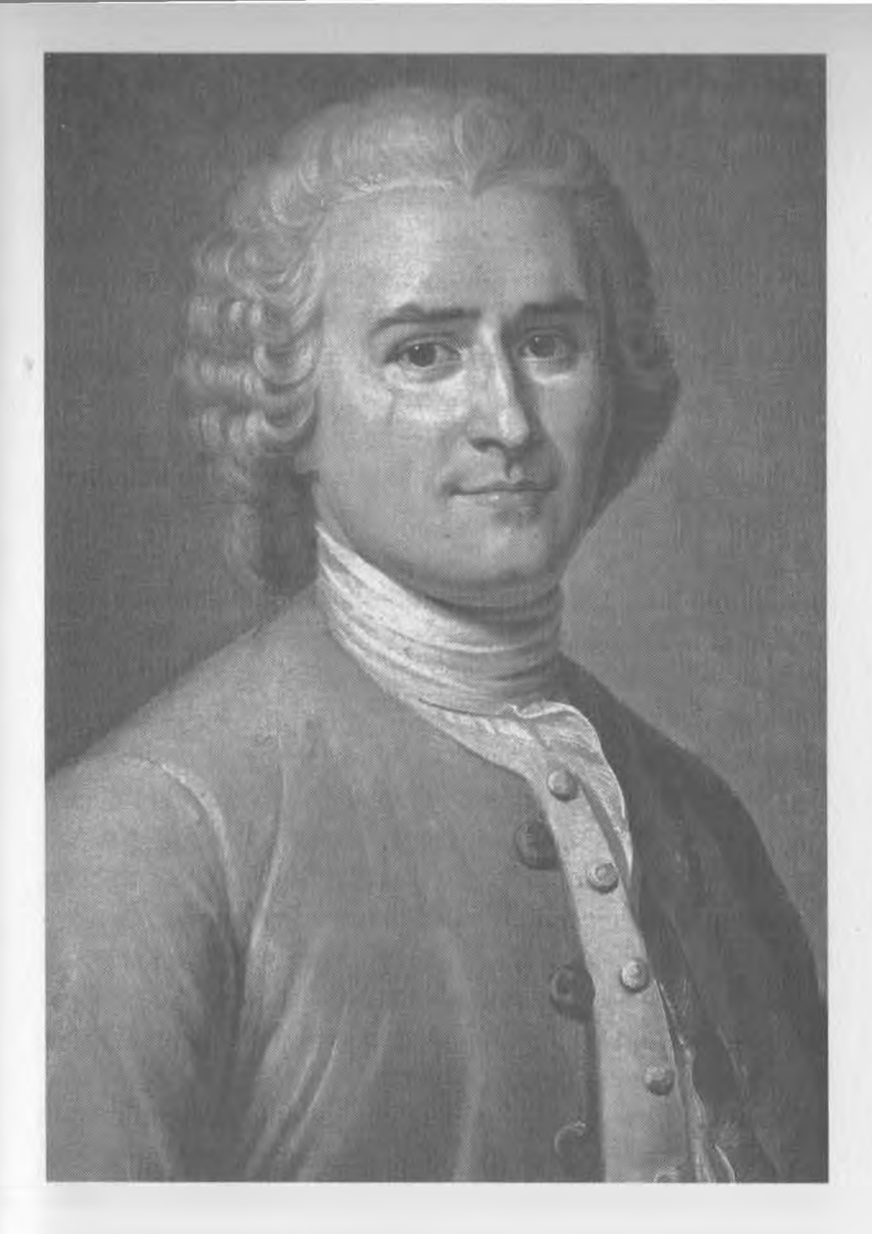
*Discurso sobre las ciencias y las artes*

Queda claro en esta obra que el ideal humano del ginebrino estaba impregnado de un ascetismo laico: «Qué dulce sería el vivir entre nosotros si la continencia fuera siempre imagen de las disposiciones del corazón». Hacía votos por una vida de trabajo, reflexión y patriotismo activo, en una sociedad no exenta —aunque solo superficialmente— de ciertos rasgos primitivistas, en la que hubiera poca especialización de las actividades productivas para evitar «la desigualdad funesta introducida entre los hombres por la distinción de los talentos». Soñaba con un nuevo tiempo en que los humanos repudiaran la opulencia material sin deprecio del predicamento mundano, puesto que el sabio «no corre detrás de la fortuna; pero no es insensible a la

gloria», tal como había predicado Maquiavelo con su ideal de «*virtù*».

El *Discurso sobre las ciencias y las artes* otorgó reconocimiento a su autor, pero al mismo tiempo generó tensiones entre el filósofo y el resto de los enciclopedistas. Las tesis que el ginebrino sostenía en esta obra se oponían a las ideas sostenidas por los *philosophes*, a las que él mismo había contribuido al redactar artículos para la *Enciclopedia*. Frente a la convicción ilustrada de que la felicidad de la especie humana solo llegaría con el progreso y desarrollo de los conocimientos, las ciencias y las técnicas, el ginebrino trataba de demostrar que la decadencia de las grandes civilizaciones del pasado se produjo como consecuencia precisamente de esos «avances», que alejaron al hombre de su estado primigenio y natural y lo sumieron en un mundo de apariencias.

El *Discurso* generó un profundo impacto tras su publicación. Las críticas y las réplicas no se hicieron esperar. Las respuestas al abate Raynal, un escritor francés ligado al círculo de los *philosophes*, y al rey de Polonia, entre otros, obligaron a Rousseau a comenzar a definir y precisar las ideas reunidas en el trabajo, un texto, según el autor, lleno de fuerza y entusiasmo, pero que carecía absolutamente de orden y lógica. También contribuiría a esa tarea el artículo que preparó para un nuevo concurso de la Academia algunos años después, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755). Así, poco a poco iría definiendo las líneas principales de un «triste y gran sistema». Según explicó en sus *Confesiones*, ese trabajo adquirió forma durante una estancia de siete días en Saint-Germain, en donde pasaba horas enteras paseando por el bosque: «Yo he encontrado en el bosque la imagen de los primeros tiempos cuya historia narré en mis trabajos».



Jean-Jacques Rousseau, por Jean Edouard Lacretelle. Aunque el pintor y su retratado no fueron coetáneos, el artista representó a un filósofo todavía joven, con el aspecto que tenía cuando se dio a conocer en los salones de la intelectualidad parisina, donde Rousseau buscaba la notoriedad pública que no obtuvo hasta la publicación de su *Discurso sobre las ciencias y las artes.*

El premio literario obtenido en 1750 representaba para Rousseau la posibilidad de un rápido progreso social y económico (en sus *Confesiones* narró el laborioso camino que recorrió para alcanzar un lugar en el ambiente intelectual parisino del siglo XVIII). Sin embargo, tras la exitosa publicación de su trabajo, el filósofo ginebrino intentó alejarse de la república de las letras, lo cual causó sorpresa y, en algunos círculos intelectuales, abierto rechazo. Pero, ¿cuáles fueron las razones que llevaron a Rousseau a adoptar esa actitud?

Habían pasado ocho años entre su llegada a París y la publicación del *Discurso*. Si bien ya en 1743 había publicado la *Disertación sobre la música moderna* y había compuesto en 1745 la ópera *Las musas galantes*, esos trabajos no habían logrado sacarlo del anonimato. Fue el *Discurso* la obra que le abrió realmente las puertas de los salones ilustrados. El libro causó un profundo impacto en París y en toda Europa: «no se ha dado hasta el momento un suceso similar», le escribía su amigo Denis Diderot en una carta redactada en los primeros días de 1751. ¿Por qué renunció Rousseau a ese reconocimiento, luego del difícil camino recorrido?

Tras la publicación del *Discurso*, Rousseau sintió la necesidad de realizar una reforma personal para conciliar su vida con los principios plasmados en el texto. En primer lugar entendió que debía buscar la independencia, no depender de una pensión o de un sueldo, ni tampoco de la opinión del público. Por esa razón decidió que a partir de ese momento trabajaría como copista de música. Sin embargo, la reforma se realizó poco a poco. Hacia 1750 aún era secretario del señor Dupin, un acaudalado cobrador de impuestos. Además, seguía frecuentando los salones literarios de París, donde se encontraba con Denis Diderot, Paul Heinrich Dietrich von

Holbach, conocido como el barón de Holbach (1723-1789) —un escritor franco-alemán que profesaba una filosofía materialista—, el abate André Morellet (1727-1819) —un economista francés ligado a las ideas ilustradas—, y otros destacados personajes de la sociedad parisina del siglo XVIII. Por otra parte, en 1752 escribió, en la línea del *Discurso*, una nueva ópera, *El adivino de la aldea*, que llegaría a ser representada en el castillo de Fontainebleau delante del rey y su corte. ¿Cómo podía predicar la pobreza y la simplicidad alguien que trabajaba como administrador para un recaudador de impuestos, frecuentaba lujosos salones y escribía óperas?

En 1752 rechazó el año de pensión que el rey le ofreciera tras la representación de *El adivino de la aldea* —renuncia que generó un primer altercado con Diderot, quien consideraba que Rousseau no debía despreciar la prebenda— y poco después abandonó su puesto de administrador del señor Dupin. Sin embargo, el coronamiento de su reforma llegaría más tarde, cuando el 9 de abril de 1756 abandonó los salones de París para instalarse en el Ermitage, una humilde casa en el valle de Montmerency, que le fuera ofrecida por su amiga Madame d'Épinay. Si bien compartió su refugio con Thérèse, logró alejarse del ruido y las máscaras de París. Allí encontró la soledad que buscaba, los árboles, la naturaleza. «Yo comencé a vivir el 9 de abril de 1756», diría más tarde en su correspondencia.

## PROGRESO MATERIAL *VERSUS* PROGRESO MORAL

Hacia 1740 Voltaire comenzó a escribir un *Ensayo sobre la historia general de las costumbres* que luego se publicaría como *Ensayo sobre las costumbres* (1756). Influido por los

*Elementos de filosofía natural* (1738) de Isaac Newton, el autor de *Cándido* se propuso aplicar un método científico al estudio del pasado, propósito que exigía ajustar el relato histórico a la razón y los hechos, cuya veracidad se apoyaba en la existencia de archivos, monumentos y testimonios. De esta manera, la historia cobraba independencia, separándose de la moral y la retórica, a las cuales había estado sujeta hasta ese momento. Pero, además de este cambio metodológico, acorde a la teoría empirista dominante en el siglo XVIII, Voltaire manifestó su propósito de escribir una «historia de los progresos del espíritu humano», lo cual significaba narrar el tránsito de la «racionalidad incipiente» a la «racionalidad desarrollada» de las sociedades; es decir, los diferentes grados por los que pasaban los pueblos en el camino que lleva de un estado de ignorancia y brutalidad a una época de refinamiento y desarrollo del lenguaje, las ciencias y las artes.

La idea de progreso, tomada en algunos casos como una fuerza propulsora de la historia, independiente de la voluntad de los hombres, y en otros como un ideal filosófico y político, no fue un tema exclusivo de Voltaire. De hecho, Robert Jacques Turgot (1727-1781) ya la había planteado en 1750, en un discurso pronunciado en la Universidad de La Sorbona de París: «El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos [...], marcha siempre —aunque a paso lento— hacia una perfección mayor». Posteriormente, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, conde de Condorcet (1743-1794), teorizaría con mayor amplitud sobre la cuestión en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793), donde dividió la evolución de la humanidad en diez etapas: creación de los primeros poblados; inicio de la ganadería;

inicio de la agricultura; creación de la escritura; Grecia e Imperio romano (división de las ciencias); Alta Edad Media (retroceso de las ciencias); las cruzadas (intercambio cultural entre Oriente y Occidente); invención de la imprenta; nueva cosmología de las ciencias y filosofía de la Modernidad; y Revolución francesa, inicio de una renovación política universal.

> **El hombre que medita es un animal depravado.**
>
> *Discurso sobre sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*

Dado el amplio consenso que la idea de «progreso» obtuvo en los círculos ilustrados, no debe sorprender entonces el impacto que causó en 1755 el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Rousseau, presentado también ante la Academia de Dijon, que esta vez preguntaba acerca de si «la desigualdad de las condiciones entre los hombres [...] está autorizada por la ley natural».

Este breve ensayo invertía el sentido de la filosofía de la historia de Voltaire y de los enciclopedistas en general. En el texto, que se divide en dos partes, Rousseau se propuso buscar las causas del estado miserable en el que vivían tantos individuos. Para eso necesitaba remontarse a los primeros tiempos de la humanidad. Retomó así el tema de la decadencia, empezando por la descripción del estado natural del hombre, que ya había sido esbozado en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*: en su prístina situación, los humanos vivían felices y en soledad, sin obligaciones morales, vagando por los bosques y con frugales costumbres, puesto que tenían pocas necesidades y preocupaciones. Entre ellos reinaba la armonía —a diferencia del miedo de unos a otros que el filósofo británico Thomas Hobbes (1588-1679) les atribuyó, debido a la ausencia de diques que frenasen sus pasiones y apetitos— y la concordia presidía su relación con la naturaleza. En un momento dado se inició el proceso que

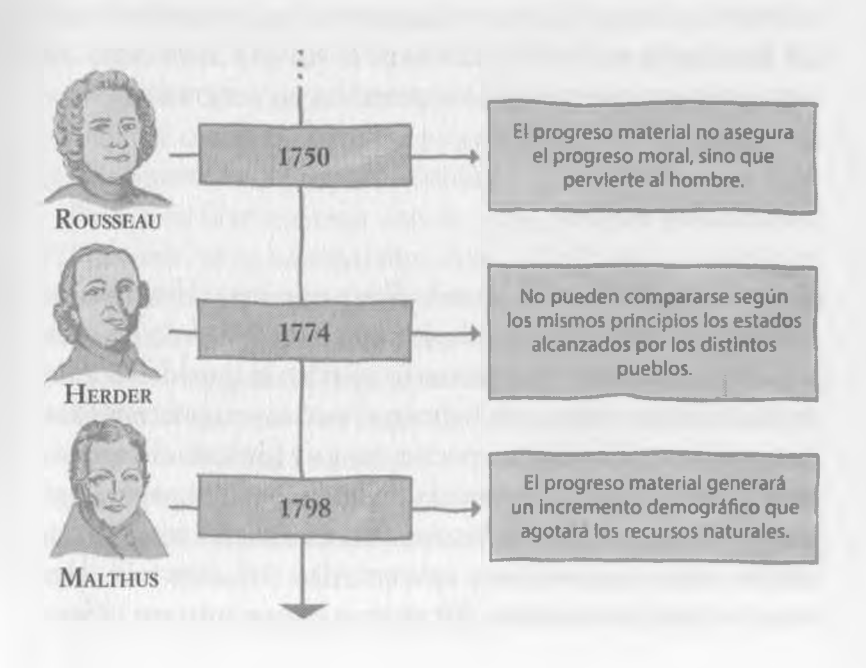
poco a poco generaría la destrucción de ese estado natural, y durante el cual los hombres perdieron la libertad y se convirtieron en seres desiguales en cuanto a fortuna, talento y poder: tanto el medio físico como el crecimiento del género humano exigieron a los humanos la introducción de nuevas técnicas, el desarrollo del lenguaje y la emergencia de la racionalidad. De este modo empezó a desarrollarse un proceso que culminaría con la pérdida de la felicidad:

> A medida que las ideas y los sentimientos se suceden, que la mente y el corazón se ejercitan, el género humano continúa amansándose, las relaciones se extienden y se estrechan los vínculos. Solían los hombres reunirse delante de las cabañas o en torno a un gran árbol: el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del tiempo libre, se convirtieron en la diversión o, mejor, la ocupación de hombres y mujeres ociosos y agrupados. Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirados, y la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba mejor; el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y este fue el primer paso hacia la desigualdad, y hacia el vicio al mismo tiempo: de estas primeras preferencias nacieron, por un lado, la vanidad y el desprecio; por otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas nuevas levaduras produjo finalmente compuestos funestos para la dicha y la inocencia.

Poco a poco, el deseo de destacar corrompió los primeros y benignos sentimientos de los hombres. Y dentro de esa dinámica de perversión, la institución de la propiedad privada constituyó un momento crucial. Según Rousseau, mientras los hombres se conformaron con sus cabañas y vestidos rústicos, «vivieron libres, sanos y felices», pero cuando introdujeron

## CRÍTICOS DEL PROGRESO

Las críticas vertidas por Rousseau contra la civilización en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) no dejaron de tener seguidores en décadas posteriores. Fue el caso de Johann Gottfried Herder (1744-1803), quien adaptó los argumentos del ginebrino a la defensa de la identidad tradicional de los pueblos; este pensador alemán defendió las manifestaciones particulares de la cultura popular frente a la homogeneización que preconizaba el racionalismo ilustrado. Para Herder no existían verdades objetivas aplicables a todas las naciones; los logros de los distintos pueblos eran inconmensurables entre sí y, por lo tanto, la historia universal carecía de un curso único y progresivo. De diferente orientación a la de Herder fue la reflexión del economista británico Thomas Robert Malthus (1766-1834). Según este, el desarrollo material conduce a un crecimiento excesivo de la población que supera la capacidad de producción de recursos. De este modo, puede decirse que el progreso sería víctima de su propio éxito en la mejora de las condiciones de vida de los humanos.



la propiedad, esa felicidad se trocó en miseria y esclavitud. «El hierro y el trigo civilizaron a los hombres y perdieron al género humano.» La ley, la sociedad, que terminaron de ahogar la libertad natural, surgieron para proteger y mantener ese estado de desigualdad. El filósofo no dudó en contraponer la libertad y la independencia de los pueblos primitivos, de los salvajes, a la servidumbre de las sociedades civilizadas. El resultado final del proceso fue el advenimiento del despotismo, que pisoteó todo tipo de leyes y ahogó los últimos vestigios de libertad en los hombres. En tal estado, dijo el autor, «radica el último término de la desigualdad».

De esta manera, Rousseau puso en cuestión la idea de «progreso», defendida por la mayoría de los *philosophes*. Sería, no obstante, un error pensar que Rousseau negaba ese concepto, como se ha creído muchas veces: no rechazaba la idea de progreso, sino el vínculo entre progreso material y progreso moral. El progreso material que culmina con la especialización del trabajo y la propiedad generó la desigualdad entre los hombres y acarreó la pérdida de la virtud y la felicidad. En suma, el progreso material no generaba un progreso moral.

## Naturaleza y artificio

Rousseau explicó en el segundo *Discurso* cómo el hombre desarrolla sus facultades en relación con el medio y con los otros hombres; cómo en ese proceso se pierden la igualdad e independencia naturales, y cómo poco a poco se van generando las desigualdades de talento, mérito, rango y fortuna. Alcanzado este punto y siendo esas cualidades las únicas que, según el ginebrino, podían adquirir reconocimiento social, sostuvo que pronto hubo que tenerlas o aparentarlas. Así, concluía, llegó a ser necesario mostrarse diferente a lo que uno era. «Ser y

parecer llegaron a ser dos cosas completamente diferentes y de esa distinción salieron el fausto imponente, la astucia falaz y todos los vicios que son su cortejo», añadió el filósofo.

París, con sus salones literarios, sus populosas calles, sus teatros, era el reino de lo artificial, del lujo; el mismo que Voltaire había celebrado en su poema *El mundano* (1736). La sociedad del Antiguo Régimen era desigual; los deseos individuales quedaban subordinados al rango o prestigio de la familia o estamento. Una sociedad que no distinguía la vida pública de la privada, por lo cual valoraba sobremanera el prestigio y la opinión de los demás. Para mantener un buen estatus social era necesario alimentar ciertas representaciones y sujetarse a determinadas formas, y esto hacía de la apariencia un aspecto central de la vida pública del siglo XVIII. De ahí la importancia de la etiqueta, de las normas de cortesía, etc. Las relaciones sociales suponían una especie de comedia, pero ese juego era serio en la medida en que se apostaba la propia identidad.

**El salvaje vive en sí mismo; el hombre que vive en sociedad, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás.**

*DISCURSO SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES*

Para conciliar sus tesis con su vida, Rousseau decidió en 1756, como ya se ha señalado, alejarse de París. Se instaló en el Ermitage, un lugar desde donde podía evitarse el ruido de la ciudad; algunos años después dejaría incluso de llevar peluca y adoptaría el traje armenio —una especie de túnica ceñida a la cintura— en lugar de los trajes lujosos de la época, para simbolizar su rechazo a la sociedad.

La dicotomía entre «ser y parecer» atraviesa toda la obra de Rousseau. En efecto, se encuentra en sus ensayos, sus novelas, sus trabajos sobre música y sus escritos autobiográficos. El preceptor y amante de Julia en la novela epistolar *Ju-*

*lia o La nueva Eloísa* (1761) no encuentra en París más que máscaras. «Todo no es sino vana apariencia [...], todo cambia a cada instante», dice respecto de la ciudad. No niega que esa vida «agitada y tumultuosa» tenga algún atractivo, pero, para apreciarlo, señala que «hay que tener el corazón vacío». En el *Emilio o De la educación* (1762), puede leerse que para el hombre de mundo «lo que es no es nada, lo que parece es todo». Por otra parte, al final del segundo *Discurso*, comparó al hombre salvaje y al civilizado, para señalar con respecto a este último que es un «hombre artificial [...] que no tiene un verdadero fundamento en la naturaleza», un hombre que solo sabe vivir «fuera de sí». Y en las últimas líneas del texto agregó que «al reducirse todo a apariencias todo se convierte en ficticio».

El intento de restaurar ese desgarro marcó los diferentes períodos de su vida. No resulta extraño que muchos hayan visto en ello la añoranza de un pasado perdido. El mismo Voltaire escribió en una carta a Rousseau, a propósito de este segundo *Discurso*, que «no se ha gastado nunca tanta energía para hacer que los hombres retornen al estado de las bestias». Pero el ginebrino no daba su brazo a torcer: la propiedad privada había pervertido las relaciones sociales con la división de la humanidad en dos clases, propietarios por un lado, pobres y esclavos por otro, y la autoridad del derecho no hacía sino sancionar esa división artificial y contraria a la naturaleza verdadera del ser humano. Ajeno a cualquier ensoñación, pensaba que la situación era irreversible, mas no por ello inasible. Es decir, que una organización política y una educación adecuadas podían mejorar notablemente la tesitura general. Ya sentía la necesidad de redactar el vademécum que mostrase el remedio para los problemas y vicios denunciados en sus primeras obras. El proyecto culminaría en *El contrato social* (1762), manual para reparar las instituciones mal estableci-

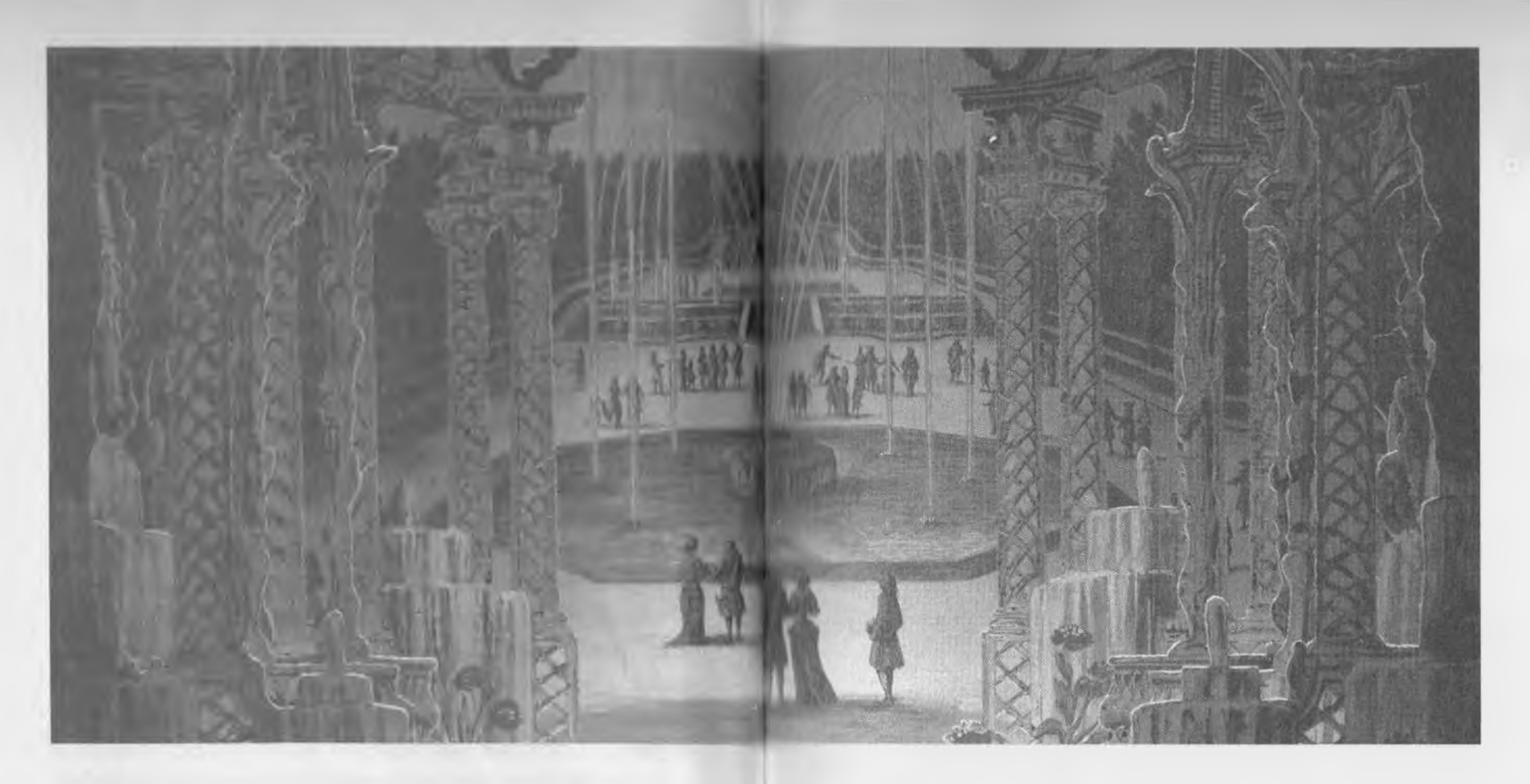
das, pues solamente nuevas asociaciones podrían corregir los problemas anteriores; de esa manera, Rousseau intentaba «sacar del mismo mal el remedio que debe curarlo».

## Rousseau y la música

El 1 de agosto de 1752, una *troupe* itinerante italiana representó en París *La serva Padrona*, ópera del compositor italiano Giovanni Battista Pergolesi (1710-1736). Los elementos cómicos de la obra dividieron a los círculos intelectuales parisinos en dos bandos: los defensores de la música italiana, el *coin* de la reina (Jean le Rond d'Alembert, el barón de Holbach, Rousseau, etc.), y los de la música francesa, el *coin* del rey (Luis XV, Jean-Philippe Rameau, etc.). La polémica, conocida como «Querella de los bufones», devino más virulenta cuando Rousseau publicó en 1753 su *Carta sobre la música francesa*, donde acusaba a esta de «haber perseguido, a falta de una belleza real, una belleza convencional». Este escrito provocó un escándalo. Pero eso no era todo, porque también podían leerse frases de este estilo:

> No hay ni compás ni melodía en la música francesa, porque la lengua no es susceptible de eso, porque el canto francés no es más que un continuo ladrido, insoportable para todo oído no prevenido, porque su armonía es bruta, sin expresión y trasciende únicamente a sus rellenos de escolar, porque los aires franceses no son aires, porque el recitativo no es recitativo. De donde concluyo que los franceses no tienen música y no pueden tenerla, o que si alguna vez tienen una será peor para ellos.

Los integrantes de la orquesta de la ópera, indignados, colgaron y quemaron una efigie de Rousseau.



## LOS ENCANTOS DE LA MÚSICA

Rousseau fue un apasionado de la música, arte en el que rastreó el origen de las lenguas, más tarde anquilosadas —a su juicio— por las reglas gramaticales. Al ginebrino se debe un intento de reforma de la escritura musical para sustituir al pentagrama, finalmente rechazado por la Academia Francesa. También participó en la «Querella de los bufones», polémica cortesana que enfrentaba a los seguidores de dos autores de ópera muy afamados en esas fechas: el italiano Giovanni Battista Pergolesi (1710-1736), entre los cuales figuraba la reina de Francia, la polaca María Leszczyńska, y el francés Jean-Philippe Rameau (1683-1764), entre cuyos seguidores contaban con el favor del rey de los franceses, Luis XV. La disputa se prolongó entre 1752 y 1754, debió su nombre a la ópera *buffa* (cómica) que estaba de moda en la Italia de aquel tiempo, y en ella no solo incidieron cuestiones estéticas, sino también rivalidades nacionales. Frente al armonismo racionalista de Rameau, el ginebrino prefirió el tono bufo y sentimental de Pergolesi. De este modo manifestó también su cansancio hacia la severidad racionalista de la Ilustración, tomando partido por la expresión de los sentimientos. Sobre estas líneas, pintura que ilustra una representación de *Las sorpresas del amor*, de Rameau.

En su *Carta sobre la música francesa*, el filósofo ginebrino contrapuso, a la armonía representada por Rameau, la melodía de la música italiana. Así opuso a un arte reglado, riguroso y racional, un arte más cercano a lo natural, a los sentimientos y al pueblo; es decir, un arte menos artificial. Pero la discusión desbordaba el plano puramente estético. En efecto, atacar la ópera de Rameau, quien había ocupado el puesto de compositor de palacio tras la muerte de Jean Baptiste Lully, era al mismo tiempo cuestionar la figura del rey.

Capítulo 2

# DEL ESTADO NATURAL AL ESTADO SOCIAL

Entre 1756 y 1762 Rousseau vivió en el valle de Montmorency, en contacto con la naturaleza y alejado del ruido de París. A esa época corresponde la redacción de *El contrato social*, y también una serie de polémicas que lo distanciaron de sus amigos, los *philosophes*, así como el interdicto oficial contra sus libros.

El 9 de abril de 1756 Rousseau abandonó París para instalarse en el Ermitage. Su amiga Madame d'Épinay le había ofrecido ese refugio, que formaba parte de su castillo de la Chevrette. En ese lugar vivió el filósofo hasta diciembre de 1757, junto a Thérèse y la madre de esta, y allí encontró la soledad que había buscado durante tanto tiempo, en buena medida gracias a su reencuentro con la naturaleza y el campo: «Yo he comenzado a vivir el 9 de abril de 1756», escribió en su correspondencia.

La mañana siguiente a su llegada al valle de Montmorency, Rousseau pensó, según confesaría más tarde en sus trabajos autobiográficos, que «todos sus sueños se habían cumplido». Día tras día daba largos paseos por los alrededores de la casa, y entre paisajes de ensueño, inspirado por las bellezas naturales fraguaba las dulces historias que más adelante se convertirían en su novela *Julia o La nueva Eloísa*. El filósofo era feliz en aquel lugar, lejos del tumultuoso París. No obstante, extrañaba a su amigo Diderot, quien estaba absorbido por el trabajo de edición de la *Enciclo-*

*pedia* y no había cumplido su promesa de ir a visitarlo al Ermitage.

A principios de enero de 1757 Rousseau recibió la visita de Élisabeth Sophie Françoise de la Live de Bellegarde, condesa d'Houdetot. Esta aristócrata tenía por amante al marqués de Saint-Lambert, un hombre de armas, pero también un poeta que estaba bien relacionado con los enciclopedistas y con el propio Rousseau. El ginebrino, sugestionado por su propio trabajo intelectual (estaba en plena redacción de *Julia o La nueva Eloísa*), mezcló la realidad con la ficción y se enamoró perdidamente de la condesa: «...yo vi mi Julia en Madame d'Houdetot...». Comenzaron a encontrarse frecuentemente, paseaban juntos, se escribían...

Mientras Rousseau y Sophie paseaban por los bosques de Montmorency, permanecían ajenos en su felicidad a la suerte de Saint-Lambert, quien se encontraba luchando en la guerra de los siete años, un conflicto de gran magnitud librado entre 1756 y 1763. Dos bandos tomaron parte en aquella guerra: uno de ellos lo formaban Prusia, Gran Bretaña —junto a sus colonias americanas— y Portugal; de otro lado Sajonia, Francia, Suecia, los imperios austríaco y ruso y España, que entró en liza en 1761.

Mientras todo esto sucedía, a comienzos de marzo de 1757 Rousseau recibió un ejemplar de la obra dramática *El hijo natural*, original de Diderot. Allí pudo leer: «el hombre de bien vive en sociedad, solo los malvados viven en soledad», y al punto creyó que la sentencia iba dirigida contra su persona. La falsa afrenta bastó para que montara en cólera: preso de su indignación, respondió en términos muy duros. De este modo se desencadenó un nuevo desencuentro entre ambos personajes (el primero había tenido lugar en 1752, después de que Rousseau no se presentara ante el rey tras la representación de su ópera *El adivino de la aldea*

en el castillo de Fontainebleau). Aquel problema se superó en poco tiempo y, finalmente, los amigos se reencontraron y abrazaron. Sin embargo, nuevas polémicas terminarían por destruir la relación.

## LA RUPTURA CON LOS *PHILOSOPHES*

En julio de 1757, Saint-Lambert regresó a París y se reunió con su amante. Ofuscado por la situación, Rousseau confesó su amor por Sophie a Diderot, quien le aconsejó hablar con el mismo Saint-Lambert. El ginebrino, aunque aseguró que así haría, a la postre calló y poco tiempo después, azorado por su dolor, acusó a Diderot de haberlo traicionado.

Por otra parte, la relación con su protectora Madame d'Épinay se había tensado de modo insostenible, ya que Sophie era su cuñada. Además, el filósofo se negó a acompañarla en octubre de ese mismo año a Italia (a pesar del consejo contrario de Diderot), en un viaje que la dama pensaba realizar por motivos de salud. Rousseau envió una carta explicando sus motivos al barón de Grimm (1723-1807), un escritor alemán afincado en Francia que tenía estrecho contacto con los enciclopedistas. Grimm había sido su amigo y era en ese momento el amante de Madame d'Épinay. La respuesta del germano fue seca y cortante: acusó al ginebrino de ingratitud y le pidió que se olvidara de su existencia. De este modo, la amistad con su protectora también se extinguió, y unos meses después Rousseau abandonó el Ermitage, pero no el valle de Montmorency.

Esta ruptura amenazaba con alejarlo definitivamente de los círculos parisinos. Aún le quedaba, no obstante, su debilitada relación con Denis Diderot... Rousseau lo conocía desde 1742; ambos compartían intereses —las discusiones



El *Ermitage en Montmorency* (1840), por Johann Georg Martini. Rousseau se instaló junto a Thérèse y su madre en el Ermitage, el 9 de abril de 1756. La propiedad, situada en el valle de Montmorency, pertenecía a su amiga Madame d'Épinay. El autor de *Julia o La nueva Eloísa* —escrita durante la estancia del ginebrino en esos parajes— encontró en el valle la soledad y el sosiego que había buscado durante mucho tiempo. Sin embargo, su pasión por Madame d'Houdetot, cuñada de Madame d'Épinay, puso un fin precipitado a la deliciosa estadía.

intelectuales, el ajedrez y el teatro, a pesar de las invectivas que el ginebrino dedicó a este arte— y pronto se convirtieron en grandes amigos. Sin embargo, el alejamiento de París, a pesar del sosiego de que proveyó al autor, parece que agravó sus obsesiones, y ello derivó en el resquebrajamiento de la amistad con Diderot. Siempre desconfiado, ya se dijo que Rousseau interpretó como mofa de su pensamiento y estilo de vida un pasaje de *El hijo natural*. Pero la amistad no pudo salvar el escollo de una indiscreción posterior de Diderot, quien reveló a Saint-Lambert la relación idílica de Rousseau con Madame d'Houdetot. Este desliz provocó la ruptura definitiva, la cual, por cierto, no sería la única en la vida de Rousseau, puesto que su carácter obsesivo lo llevó a enemistarse con buena parte de sus antiguas amistades.

Al enterarse de que Saint-Lambert estaba al tanto finalmente de su relación con Sophie, Rousseau acusó a Diderot de traición en mayo de 1758, en el prefacio a la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Más adelante, en el mismo libro podía leerse otra referencia al antiguo compañero de inquietudes: el ginebrino manifestaba no entender cómo se podía «ser virtuoso sin religión». En un momento en que los enemigos de la *Enciclopedia* lanzaban duros ataques contra los editores y colaboradores de la obra, Diderot sintió el impacto de ser acusado por quienes todos sabían que era su amigo de «traidor» y «sin Dios», y respondió, indignado, que Rousseau era un sujeto ingrato, cruel y falso. «Este hombre es un monstruo», concluiría. La amistad entre ambos había terminado.

Por otra parte, esa *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758) supuso el golpe de gracia de Rousseau a sus choques con el clan de los filósofos. Dicho texto era una respuesta a la entrada «Ginebra» que D'Alembert había escrito para el volumen séptimo de la *Enciclopedia*, publicado

un año antes. En el artículo, D'Alembert, influenciado por Voltaire (que vivía en Ginebra en ese momento), lamentaba la falta de un teatro en la ciudad y explicaba que el arte dramático contribuye al progreso de la moral y el refinamiento de las costumbres.

Rousseau se sintió llamado entonces a proteger a su virtuosa ciudad natal. Para empezar buscó la causa de la afición al teatro, que identificó como una búsqueda de placer, y la relacionó con los gustos peculiares de las naciones. A nadie debía extrañar, por tanto, que un pueblo fuera poco aficionado al arte dramático si este no figuraba entre sus costumbres y tradiciones. De otro lado, rechazó que el teatro constituyera un reino moralmente autónomo; en vez de historias ejemplares, solo aportaba una diversión que «sería una locura querer trasladar seriamente a la sociedad». Todos los vicios se reflejaban en los temas e historias dramáticas —sobre todo las de la comedia francesa, señaló con énfasis el ginebrino a la vez que atacaba a Molière— y fomentaban la corrupción del espectador, en vez de moverlo a la decencia. Entre otros defectos, el teatro restaba interés al hábito de trabajar, daba mal ejemplo por las costumbres licenciosas de los cómicos y fomentaba la afición al lucro. Lejos de contribuir a la edificación de una ciudadanía virtuosa, alteraba las pasiones y socavaba los fundamentos de la virtud. Para Rousseau, el gusto por la dramaturgia era el reflejo de una sociedad degradada, cuyo mejor ejemplo encarnaba París: el lugar del engaño y de las máscaras, una fuente de vicios. Por estas razones afirmaba que la sociedad de Ginebra, hasta ese momento a salvo de los peligros que representaba el teatro, debía continuar por ese camino si no quería perder sus virtudes civiles y caer en un envilecimiento generalizado. Por otra parte, el ginebrino contrastó los artificios y la perversión del teatro con la simplicidad de las fiestas populares, mucho

más cercanas al alma austera de los hombres antiguos. La *Carta* seguía así los principios ya presentados por su autor en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

D'Alembert mismo respondió un año después a través de una *Carta de M. D'Alembert a M. J-J. Rousseau*, donde señalaba que el hecho de que el teatro constituya una diversión pública no implica que sea malo desde el punto de vista moral.

A todo esto se debe sumar que, en 1759, tras enterarse de que se había publicado en Berlín una de sus cartas a Voltaire, Rousseau cargó contra dicho personaje, acusándolo de ser quien había perdido a Ginebra con sus malas enseñanzas, al tiempo que le reprochaba haber puesto en su contra a los círculos parisinos. «Ya no lo quiero, señor.» Voltaire no respondió; preguntó a D'Alembert si el autor del *Discurso* había enloquecido. Finalmente, el pensador francés no contraatacó por escrito, pero sus sentimientos hacia Rousseau ya no fueron los mismos.

## AMISTADES PERDIDAS Y NUEVAS RELACIONES

En diciembre de 1757, consumada su ruptura con Madame d'Épinay, Rousseau dejó el Ermitage y se trasladó, sin abandonar Montmorency, a una pequeña casa rústica que había alquilado, llamada Mont-Louis. Muy lejos quedaba ya aquel 9 de abril de 1756, cuando creía haber encontrado el placer y la felicidad.

Sumada a lo anterior, la relación truncada con los *philosophes*, Rousseau parecía condenado al aislamiento y el olvido. Sin embargo, pronto restableció sus viejas relaciones con influyentes personajes, caso de los abates de Condillac y Mably. Además, en 1759 trabó amistad con otro aristócrata francés, el duque de Luxembourg, y con su esposa, quienes



«Es una víbora», dijo de Rousseau el barón de Holbach, enciclopedista de origen alemán, y aunque otros intelectuales de la época, como D'Alembert (arriba, a la izquierda) y Diderot (arriba, a la derecha) o el británico Hume (abajo, a la derecha), no manifestaron su descontento hacia el ginebrino en términos tan rotundos, puede decirse que su opinión fue similar. Todos ellos —y otros más, como Voltaire (abajo, a la izquierda) o Friedrich Melchior Grimm— admiraron el talento intelectual de Rousseau pero también padecieron sus desafueros, propios de un maníaco.

tenían un *château* cerca de Mont-Louis. Allí vivió Rousseau una temporada, mientras se realizaban reformas en su residencia. De esta manera logró escapar del aislamiento, y también del olvido.

En 1761 se publicó su novela romántica *Julia o La nueva Eloísa*, que había terminado dos años antes. La edición de la obra tuvo lugar después de que el filósofo librara una dura lucha contra sí mismo: ¿cómo podía el autor del *Discurso sobre las ciencias y las artes* y de la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, el crítico de las artes y las letras, publicar una novela romántica? Sin embargo, la diatriba interna halló satisfacción exterior gracias a la popularidad cosechada por este libro, llamado a convertirse en un gran éxito de crítica y público. La obra se leyó con pasión no solo en París, sino en toda Europa. Así, en poco tiempo creció enormemente el renombre del ginebrino.

La novela, que no dejaba de estar cargada de intención filosófica, se basaba en la legendaria historia del pensador medieval Pedro Abelardo (1079-1142) y la dama Eloísa, cuya educación se le había confiado. La pasión surgió entre ambos y de la relación nació un hijo, Astrolabio. Abelardo secuestró a Eloísa y ella aceptó casarse con él, aunque la boda se realizó en secreto. Sin embargo, el canónigo Fulberto, tío y tutor de Eloísa, que se oponía a la unión entre ambos, localizó a Abelardo e hizo que fuera castrado por sus esbirros. Tras este episodio, Eloísa ingresó como monja en Argenteuil y su marido profesó en un convento de Saint-Denis. La narración de Rousseau ensalza la pureza del sentimiento amoroso a la par que denuncia la maldad de las convenciones sociales que impiden el libre despliegue de aquel. Así pues, muchas gentes de la época recorrieron las páginas de *Julia o La nueva Eloísa* con lágrimas en los ojos y el corazón oprimido. Rousseau se convirtió de

este modo en defensor de las almas sensibles y precursor del movimiento romántico del siglo XIX.

El 28 de septiembre de 1761 recibió el ginebrino una carta sorprendente: «Usted debe saber que Julia no ha muerto y que vive para amaros», leyó. La desconocida autora de la carta no pretendía ser la misma Julia sino otro personaje de la novela, su amiga Clara. Pero, en realidad, la misiva había sido escrita de puño y letra por la dama Marie-Madeleine Bernardoni, y la supuesta Julia, Marie-Anne Merlet de Foussomme. Rousseau contestó y, de esta manera, comenzó una correspondencia que duraría quince años.

¡Oh, Julia! ¡Qué fatal regalo del cielo es un alma sensible!

*Julia o La nueva Eloísa*

## LA SOCIEDAD ES UN CONTRATO

Mientras Rousseau terminaba de redactar *Julia o La nueva Eloísa*, trabajaba también en otros dos proyectos: *Emilio* y *El contrato social*. En el primero se ocuparía de mostrar cómo podía conservarse la virtud en medio de una sociedad corrompida; en el segundo se preguntó por la posibilidad de la construcción de una sociedad con bases legítimas. Este último tema le preocupaba, como explicó más tarde en sus *Confesiones*, desde su estadía en Venecia en la década de 1740, donde había observado los defectos de una sociedad aparentemente bien formada.

Como se ha dicho, Rousseau concebía el Estado como un momento más dentro del proceso de decadencia moral que se había desencadenado cuando los hombres comenzaron a alejarse de su estado natural. Pero, ¿eran iguales en legitimidad —o en la ausencia de ella— todos los regímenes

politicos? Y en caso de que existieran diferencias de bondad entre ellos, ¿podía construirse un Estado sobre bases legítimas? Dicho de otro modo: ¿había forma de arreglar esa fatalidad llamada civilización? Ese es el tema que el filósofo abordó en *El contrato social o Principios del derecho político*.

Este ensayo (algunas de cuyas ideas ya habían sido presentadas en el ya citado artículo «Economía política», escrito para el volumen V de la *Enciclopedia* y publicado en 1755), retomó las teorías contractualistas que desde el siglo XVI servían como supuesto para oponer un límite a las monarquías absolutas apoyadas en el derecho divino, en nombre de unos derechos universales y objetivos derivados de la ley natural. El *Contrato* fue, como el mismo Rousseau reconocería en sus *Confesiones*, una continuación del *Discurso*; el intento de superar los problemas de esa sociedad injusta presentada en el primero de ambos trabajos:

> Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres como son y a las leyes como pueden ser [...]. Un Estado así diseñado podría poner un límite a las guerras e injusticias, pero también evitaría el desgarramiento del hombre, el alejamiento de su naturaleza originaria: «El hombre ha nacido libre y por doquier está encadenado [...]. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo poder resolver esa cuestión».

## Del estado de naturaleza al Estado

*El contrato social* se divide en cuatro libros. En el primero de ellos, de la misma manera que ocurría en el *Discurso sobre el*

*origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el autor parte de la hipótesis de un estado de naturaleza, es decir, de una situación humana prepolítica determinada por la ausencia de cualquier tipo de constricción legal para la discrecional iniciativa de los seres humanos. De esta manera, Rousseau se distanciaba desde el primer momento de los modelos políticos clásicos, como los de Platón o Aristóteles, que justificaban sus propuestas sociales de acuerdo al orden de la naturaleza, pues partían de la convicción de que el hombre es en esencia un animal político. Para el ginebrino, la condición política —aun siendo fundamental para entender al ser humano— no arraiga en la naturaleza original de la humanidad, al tratarse de una situación devenida, fruto de un proceso de cambios culturales.

Rousseau no fue el primero en presentar la idea de un estado prepolítico, es decir, un momento anterior a la sociedad. Esa situación, a la que se denomina «estado de naturaleza», estaba ya presente en pensadores anteriores, como los británicos Thomas Hobbes y John Locke (1632-1704), entre otros. El estado de naturaleza es aquella condición en que se encuentra el hombre cuando no existe una instancia superior de normativización, control y penalización. En ese estado el hombre es libre, en el sentido de ser el único juez de sus obras; el único límite que tiene el sujeto es el que pueden oponerle sus semejantes, que se encuentran en su misma situación.

Al plantear la existencia de una instancia anterior a la política, Rousseau tomaba distancia con respecto a teóricos anteriores que habían fundamentado la soberanía en la religión. Ejemplo de ello brindó el francés Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), pensador providencialista que defendió la bondad del orden político absolutista como creación mundana a imagen y semejanza del poder absoluto de Dios sobre la hu-

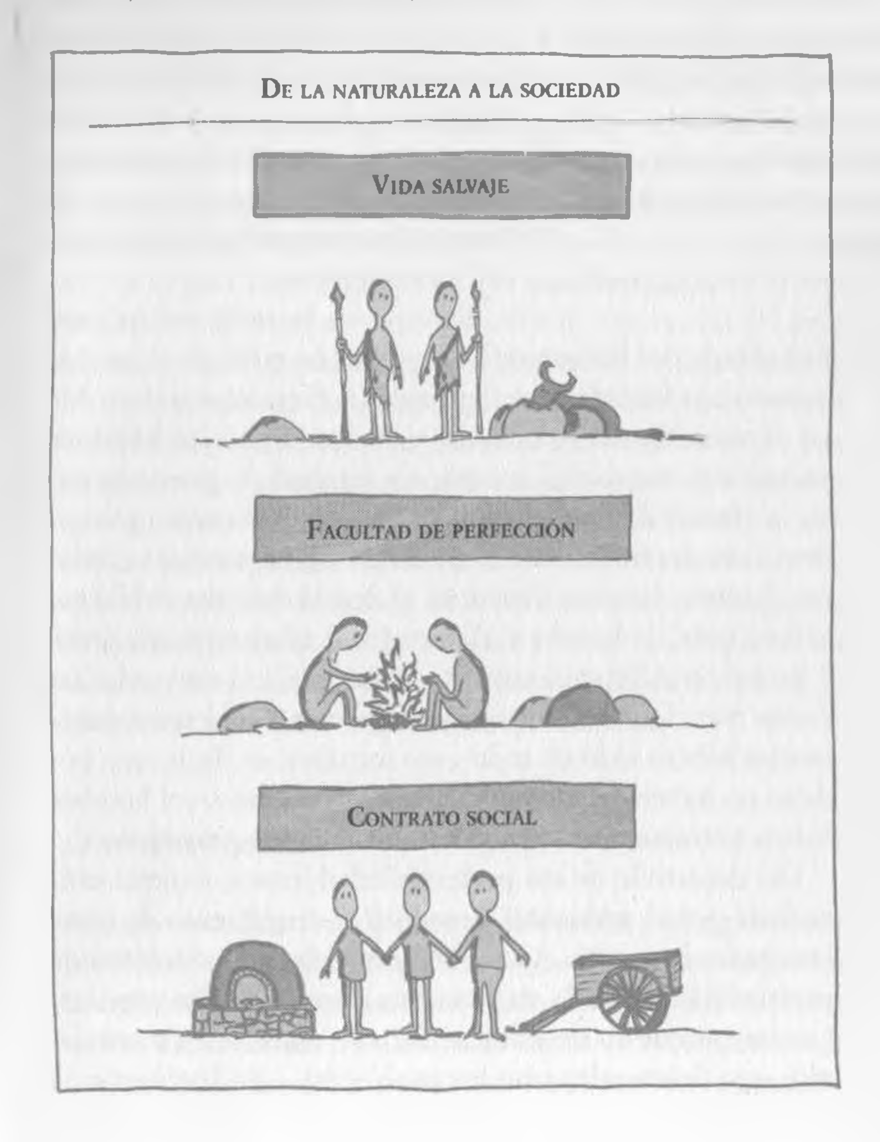
## LA GÉNESIS DE LA SOCIEDAD

Rousseau se distanció de los autores clásicos de la Antigüedad al abandonar la naturaleza como fundamento de la política, pero también del iusnaturalismo liberal de autores de su época como John Locke (1632-1704), quienes entendían la libertad en términos negativos, a modo de límite frente al colectivo social y dique contra la soberanía. Pese a estas divergencias, siguió el esquema tripartito de la tradición iusnaturalista, desgranado en tres estadios: estado de naturaleza, contrato social, sociedad civil o Estado. No se debe considerar este modelo como un dato histórico, sino teórico; una hipótesis de trabajo para dar cuenta de la fundamentación del poder y el origen de las sociedades. El estado de naturaleza era para Rousseau «un estado que ya no existe, que tal vez no existió nunca, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones precisas para poder juzgar adecuadamente nuestro estado actual». Esta hipótesis sirvió al ginebrino para llevar adelante la tarea de diferenciar en el hombre aquello que es originario de aquello que es artificial, con el fin de descubrir hasta qué punto se había desviado la humanidad de la naturaleza.

### Los dos estados de naturaleza

Para desarrollar este propósito teórico, Rousseau se apropió también de una serie de categorías de la tradición iusnaturalista, pero lo hizo de una manera problemática, tal como se puede observar en la idea del estado de naturaleza que aparece en el *Discurso*. A diferencia de lo que sucede en otros autores, Rousseau presentó un doble estado de naturaleza. El primero, digamos que puro, estaría formado por individuos rudos y solitarios que duermen mucho y tienen un desarrollo intelectual prácticamente nulo. Es una tesitura que no se distingue en mucho de la naturaleza animal. Además, en esa condición de zafiedad vivían los salvajes: Rousseau puso como ejemplo a ciertos pueblos nativos de América, que permanecían ligados a formas de subsistencia primitivas como la caza y la recolección. Ahora bien, una vez que empieza a desarrollarse la «facultad de perfeccionarse», una dote intelectual común a todos los hombres que despierta con la ayuda de circunstancias exterio-

res, los humanos experimentan los primeros desarrollos técnicos, que los empujan a establecer lazos sociales más complejos. De este modo ingresan en un segundo estado de naturaleza, donde comienzan a relacionarse entre sí y a diferenciarse, y que culmina con el pacto (contrato social) que da forma a la autoridad estatal.



manidad. Por supuesto, la rebelión contra el orden político se convertía así en atentado contra los mandatos divinos.

Según el ginebrino, la sociedad era un fruto del consentimiento, de las convenciones; el producto que en un determinado momento decidían crear los hombres (todos sin excepción): «Puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre su semejante y puesto que la fuerza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como la base de toda autoridad legítima entre los hombres».

**El paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia [...].**

*El contrato social*

Pero, si en la situación original presentada por Rousseau, los hombres eran felices, ¿por qué necesitaban firmar un pacto social que diera lugar al Estado? La explicación del filósofo señalaba que todos los hombres poseen una capacidad común, «la facultad de perfeccionarse» a efectos de habilidades intelectuales y técnicas, que comenzó su desarrollo con la ayuda de circunstancias exteriores: distintos factores climáticos, el descubrimiento del fuego, la invención de la caña y el anzuelo, la fabricación de arcos y flechas, etc. Sin embargo, Rousseau advirtió que todas las causas mencionadas eran meras conjeturas y que esas circunstancias habían sido en todo caso fortuitas, es decir, que podrían no haberse dado nunca y que, en ese caso, «el hombre habría permanecido eternamente en el estado primitivo».

Del desarrollo de esa perfectibilidad innata, aunque estimulada por el ambiente, dependió el surgimiento de otras facultades humanas. Así, el hombre debe a la «facultad de perfeccionarse» toda su grandeza, pero también sus desgracias, ya que su despliegue puso en marcha los mecanismos que desencadenaron los problemas —ya coetáneos de

Rousseau, y de nuestro tiempo también— presentados en el segundo *Discurso*, a saber: el surgimiento de la desigualdad material entre los seres humanos, la atracción por lo efímero, la pérdida de la libertad natural, etc.

Rousseau se apropió de un modo problemático de la figura teórica del contrato, ya que se pueden diferenciar en su teoría dos tipos de pacto: el del *Discurso* de 1755, que es un acuerdo que no hace más que legitimar la desigualdad, y el del *Contrato*, un pacto mediante el cual los individuos conforman una voluntad general, es decir, se someten a una autoridad legítima. En este último caso, el pacto permite a los hombres alcanzar aquello que los distingue de los animales, la libertad moral: el ginebrino confiaba en que el modelo de Estado presentado en *El contrato social* permitía la superación del problema de la desigualdad, ya que reintroducía la igualdad y la libertad en el seno de la sociedad. A fin de cuentas, entendía que el mal no estaba en la naturaleza humana, buena de por sí, sino en la errónea organización social, sometida a las leyes que dimanan del usufructo de la propiedad. De ahí su crítica a Hobbes, quien había afirmado en su *Leviatán* (1651) que el hombre en el estado de naturaleza era malo y egoísta; Rousseau rechazaba esa descripción y señaló que era un error caracterizar a los hombres en estado de naturaleza a partir de lo que son los hombres que viven en sociedad.

## La voluntad general

Algunos estudiosos de la obra de Rousseau, como por ejemplo Friedrich Engels, entendieron que *El contrato social* era la continuación teórica del segundo *Discurso*. La interpretación del mecenas y colaborador de Marx se ajustaba a la norma dialéctica del materialismo histórico: de la igualdad

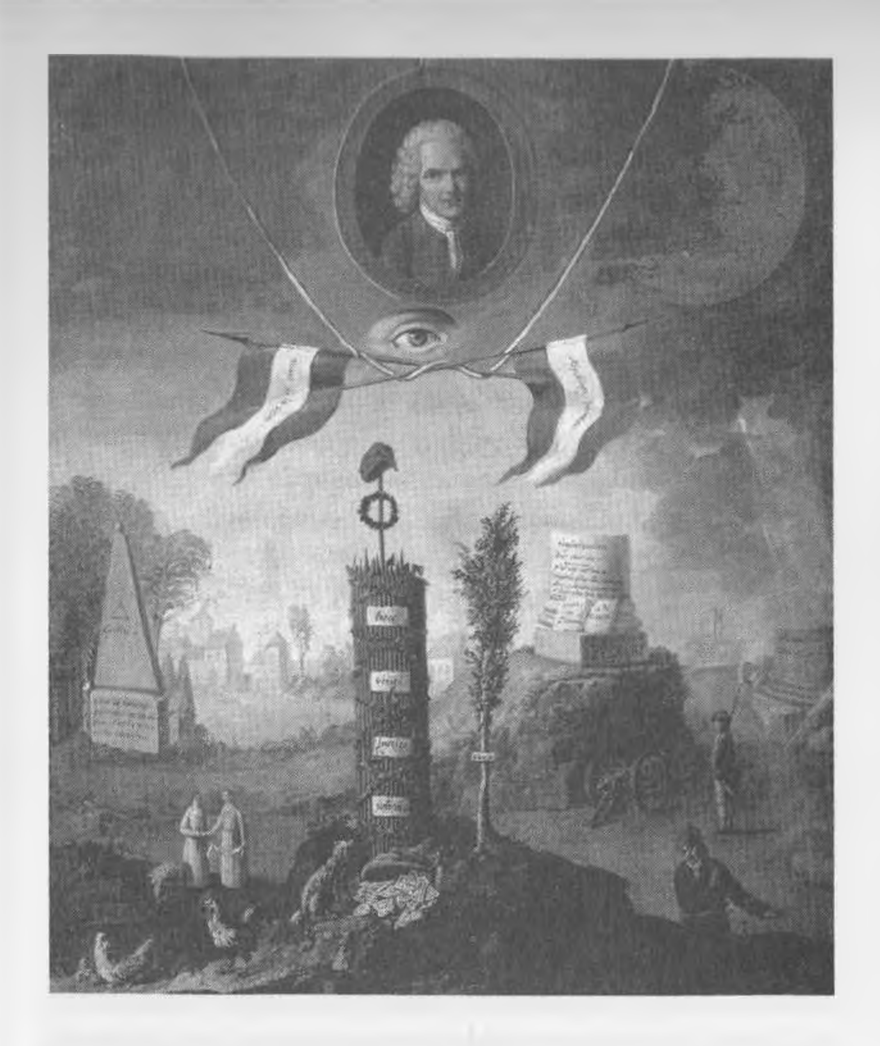
original, natural, surgió su opuesto, la desigualdad inherente a la sociedad, que a su vez fue superada por el propio proceso histórico en las normas del Estado roussoniano, restaurador de la prístina autonomía del individuo sin renunciar a la dimensión moral que la vida social provee. Antes de Engels, Immanuel Kant —gran admirador del ginebrino— había señalado que la superación de ese abismo vendría de la mano de la educación y del derecho.

Según *El contrato social*, las cláusulas del pacto legítimo por el que se crea la sociedad obligan a los individuos a enajenar todos sus derechos en la comunidad. El ser moral o «yo común» que resulta de ese pacto es llamado por Rousseau «voluntad general». Esta determinación consciente y deseada de los individuos pondría a salvo la libertad y la igualdad de todos los hombres. El objetivo estribaba en «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes».

Es decir, la renuncia o alienación fundacional de todas las voluntades particulares revierte más tarde en libertad, como producto del buen gobierno:

> [...] dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene.

En tanto que expresión de la soberanía de la sociedad en su conjunto, la voluntad general es ilimitada e indivisible. No se trata de una mera sumatoria de partes, sino de una verdadera unidad; de un sujeto político. Esta condición se



## ROUSSEAU, ICONO REVOLUCIONARIO

Esta alegoría de la Revolución francesa, original de Nicolas Jaurat de Bertry, aparece presidida por la efigie de Jean-Jacques Rousseau, cuyas propuestas de republicanismo e igualitarismo político se convirtieron en fuente de inspiración para los líderes de aquel movimiento social, sobre todo por lo que respecta a los dirigentes de los clubes de los jacobinos y los cordeleros, formaciones políticas que hicieron una interpretación radical de las ideas roussonianas acerca de la autoridad ejecutiva de la voluntad general.

manifiesta igualmente en el grado de identificación del individuo con la voluntad general: al ser una tesitura deseada, los particulares no ven el poder instituido como una imposición externa, sino como reflejo y parte de su propia volición. Los individuos están unidos a la voluntad general por un sentimiento ético de pertenencia. En tal sentido, cabe distinguir entre lo que sería una voluntad de todos, suma de intereses particulares que no redundaría en beneficio común, y la voluntad general, que atiende al interés colectivo. Esta última finalidad es la que legitima el poder del Estado.

Dada la naturaleza del pacto y el tipo de soberanía —definida por Rousseau como el «ejercicio de la voluntad general»— que de este se desprende, el poder ejecutivo, que es delegado, queda subordinado al pueblo (es decir, a la voluntad general). La soberanía adquiere carácter de absoluta (su límite es ella misma, con independencia de cualquier autoridad política, que siempre se deberá a ella), indivisible (pertenece al conjunto de los ciudadanos) e inalienable (los ciudadanos no pueden renunciar a ella, puesto que en tal caso se negarían a sí mismos su poder fundacional). Ahora bien, el pueblo comparte con su condición soberana la posición de súbdito, puesto que reconoce y acata las leyes que dimanan del Estado libremente creado mediante el contrato social, siempre y cuando su régimen observe fielmente los principios de la voluntad general. En este sentido, al gobierno corresponde «la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad, tanto civil como política».

Ni qué decir tiene que un gobierno delegado como el que pergeñó el ginebrino está sometido al control de los ciudadanos, que tienen la capacidad de destituirlo si peca de ineficaz o corrupto. Rousseau defendía la democracia

de modo inequívoco... Aunque lo hizo en el plano teórico, pues reconoció que era muy difícil prescribir el mismo tipo de régimen político para unos países u otros, debido a las diversas condiciones naturales, demográficas y culturales. Sí le pareció que la organización democrática era muy adecuada para los estados de pequeñas dimensiones territoriales.

La religión también debería depender de la voluntad general, como se puede advertir en el *Contrato*, donde el autor habla de un credo «civil» con apenas dos dogmas: la reverencia hacia el contrato social y la observancia de las leyes. También debería contar con una prohibición, la de la intolerancia. A tenor de estos planteamientos, ¿sorprende a alguien que el *Contrato* fuera condenado en 1762, año de su publicación, tanto en Ginebra como en París? Su letra y su espíritu amenazaban al poder político y religioso de la época.

Aunque algunos estudiosos de Rousseau entienden la voluntad general como el espíritu cívico que anima la vida política de los regímenes democráticos, muchos especialistas ven en esa idea una categoría afín a los sistemas totalitarios. Estos últimos entienden que la idea de una voluntad general soberana, dotada de un poder absoluto, indivisible e inalienable, y que se coloca por encima de las voluntades de los distintos sujetos, representa una amenaza para la libertad individual, el pluralismo ideológico y los derechos de las minorías; un avance demasiado grande del Estado sobre el individuo. Es difícil, sin embargo, articular esta última interpretación con aspectos teóricos de la obra del ginebrino, como su defensa de la propiedad privada en el *Contrato*, y contrasta vivamente con el esfuerzo que realizó durante toda su vida por resguardar su propia libertad frente al poder.

Mucho se ha hablado de la teoría política de Rousseau desde el siglo XVIII hasta nuestros días. No faltan quienes tildan al filósofo de fantasioso. Pero, ¿fue realmente el ginebrino un utopista? ¿Son sus proyectos ensoñaciones para un país imaginario, sin lugar temporal ni geográfico?

Es verdad que en el *Discurso* pide, antes de comenzar a narrar la historia de la humanidad, «dejar de lado los hechos». Existen, sin embargo, indicios en los textos que permiten pensar que Rousseau no se propuso diseñar una sociedad ideal y utópica, sino que sus prescritos estaban destinados a la reforma de los regímenes europeos de su tiempo.

En primer lugar debe considerarse la alusión a lugares o Estados reales, lo cual demuestra que Rousseau no pensaba en un país utópico o demasiado perfecto para este mundo. Tal es el caso de la isla de Córcega, citada cuando se trata de la legislación que conviene a los Estados bien constituidos, o de la misma Ginebra, ciudad a la que alude en diferentes escritos políticos. Además, Rousseau escribió algunos años después un *Proyecto de Constitución para Córcega* (1765) y unas *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771), donde los principios del *Discurso* y el *Contrato* se funden con reflexiones y programas políticos concretos.

Como se ha dicho, *El contrato social* se ocupa de distintas consideraciones sobre los aspectos físicos y demográficos adecuados para la constitución de un Estado. La finalidad de esta institución estriba en garantizar la supervivencia de sus miembros mediante el orden económico y la paz social. Córcega fue el territorio europeo que a juicio de Rousseau reunía las mejores condiciones para esta empresa. Además, el ginebrino apuntó, como principios fundamentales de su

sociedad ideal, la existencia de una importante clase media —idea que posiblemente tomó de Aristóteles y su mesocracia— y, acorde con la anterior, unas condiciones de igualdad social jurídicamente garantizadas.

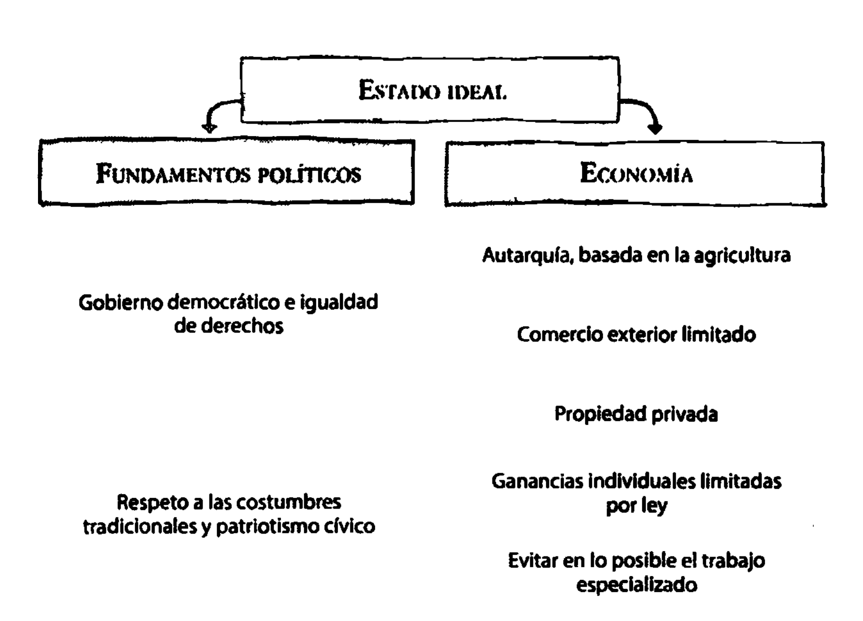
Rousseau aconsejó a los corsos que conservasen la simplicidad de sus costumbres y el carácter agrícola de la isla. Cuidadosamente se ocupó de presentar un programa compuesto por una serie de leyes que impedirían que los habitantes excedieran un cierto límite en sus ganancias. Se encargó en particular del comercio exterior, el cual, dijo, tendría que ser reducido al mínimo. Asimismo, el comercio interior debería convertirse en una especie de trueque y tener la menor escala posible, según su opinión. Era aconsejable que los ciudadanos produjeran todo lo necesario y evitaran la especialización laboral. En cambio, el trabajo sobre Polonia no consistió en una serie de consejos a los habitantes de una sociedad en desarrollo, sino de pautas para un país que se encontraba en declive.

**Si las ciudades son nocivas, las capitales lo son todavía más. Una capital es un abismo en el que toda una nación va a perder sus costumbres.**

*Proyecto de Constitución para Córcega*

Una vez sentadas las condiciones idóneas para la creación del Estado, tocaba ocuparse de sus posibles concreciones. Así hizo Rousseau, partiendo siempre del principio de que un régimen justo debe garantizar la libertad individual, al considerar que el sobredimensionamiento de la maquinaria estatal —la burocracia institucional— revierte en detrimento de la autonomía de los sujetos, aunque, de modo paradójico, admitió que el gobierno debía incrementar su parcela de autoridad conforme crecieran los efectivos demográficos de la sociedad, puesto que este incremento dificultaba su organización. De ahí la conocida sentencia: «el gobierno democrático conviene

Rousseau afirmó que todos los regímenes políticos estaban destinados a corromperse tarde o temprano, mas no por ello dejó de proponer medidas para la articulación de un Estado legítimo, basado en principios tales como la democracia, la igualdad y el patriotismo civil.




a los pequeños Estados, el aristocrático a los medianos y la monarquía a los grandes». De cualquier modo, jamás creyó el ginebrino que pudiera alcanzarse un régimen politico perfecto, en ninguna de sus variantes, dados los defectos congénitos de la sociedad; entre ellos el afán de lucro, principal enemigo de la virtud pública.

La antedicha virtud es concebida por Rousseau con ciertos rasgos de ingenuidad. El ejercicio de la política no es un coto reservado para los sabios, sino que está —o debería estar— al alcance de todos los hombres de buena voluntad (valga la cita evangélica), aunque se trate de gentes sencillas (el filósofo hablaba de «grupos de campesinos» que resuelven las cosas de la *res publica* en coloquio «bajo una encina», y que además aciertan en sus decisiones). Y aunque hiciera previamente tantos votos en pro de la libertad, prescribió la figura del tirano —al estilo romano, como figura jurídica integrada en la normalidad legal— para salvar las peores situaciones de crisis por las que atraviesan los

Estados. Del mismo modo justificaba Rousseau la aplicación de la censura, tomada como expresión de un acuerdo social, y propuso que los principios de tal convención no se basaran en la moral cristiana, enemiga *per se* de la libertad individual, sino en un nuevo decálogo laico, acorde con los ideales republicanos.

Finalmente, consideró que incluso la sociedad mejor constituida estaba condenada a degenerar. Esta convicción también alejó su teoría política de cualquier utopismo. De su pluma escribió:

> [...] tarde o temprano el príncipe oprime al soberano y rompe el contrato. Es el vicio inherente e inevitable que desde el nacimiento del cuerpo político tiende a destruirlo, de la misma manera que la vejez y la muerte destruyen el cuerpo del hombre (*Contrato*).

Y poco después agregó:

> Tal es la pendiente natural e inevitable de los gobiernos mejor constituidos. Si Esparta y Roma han muerto, ¿qué Estado puede esperar durar para siempre? [...] El cuerpo político, tanto como el cuerpo del hombre, comienza a morir desde su nacimiento y lleva él mismo las causas de su destrucción.

Es decir, el cuerpo político tiende inevitablemente a su destrucción.

¿Quiere esto decir que no tenía sentido, para Rousseau, intentar curar nuestros males, corregir nuestros vicios, reparar nuestros errores? ¿Era absurdo intentar enmendar o evitar el tipo de sociedad que describió negativamente en el segundo *Discurso*? ¿Qué se debía hacer frente a aquellas

sociedades donde reinaba la desigualdad, la esclavitud, las máscaras, la codicia, la vanidad, el engaño y la traición? ¿Qué hacer frente a las sociedades antinaturales? Rousseau prescribía remedios parciales, que no eliminaban completamente los problemas pero podían contener y mejorar la situación aunque finalmente todo estuviera condenado a fenecer, pues absolutamente todas las obras humanas son imperfectas, frágiles y perecederas. El caso de Polonia era un claro ejemplo. Si bien consideraba que tarde o temprano ese Estado degeneraría, formuló medidas para retrasar tal proceso. Y dijo a los polacos que si deseaban formar una nación libre, tranquila y autosuficiente, debían poner límites al comercio y la industria, privilegiando la agricultura.

Ahora bien, si ni la mejor de las sociedades puede soportar la marcha del progreso, si el remedio no es posible ni en el pasado ni en el futuro, ¿cuál es el fin de la teoría política de Rousseau? Él mismo lo explicó claramente en un extenso párrafo de sus *Diálogos* dedicado al *Emilio*:

> [El *Emilio*] nos hace ver a la especie humana mejor, más sabia y más feliz en sus primeros tiempos, ciega, miserable y cruel a medida que se aleja de ese estado. El fin de ese trabajo es enderezar los errores de nuestro juicio para retardar el progreso de nuestros vicios, y mostrarnos que allí donde buscamos la gloria y las luces no se encuentra más que el error y la miseria. Pero la naturaleza humana no retrocede, no se puede volver a los tiempos de inocencia e igualdad una vez que nos hemos alejado de ellos, este es uno de los puntos sobre los que más ha insistido Rousseau. Por lo tanto su objetivo no podía ser reconducir a los pueblos y a los Estados a la simplicidad de los primeros tiempos, sino solamente detener, si eso era posible, los progresos de aquellos cuya situación

los había preservado de una marcha demasiado rápida hacia la perfección de la sociedad y la degeneración de la especie.

Rousseau no llamaba a una recuperación de la edad de oro ni en el pasado ni en el futuro, puesto que la unidad entre la especie humana y la naturaleza estaba definitivamente desgarrada. Ante eso, prescribió retardar los progresos. Remedio parcial, provisorio, pues la caída resulta inevitable. «No se ha visto jamás a un pueblo corrompido volver a la virtud», decía unos años antes (1751) en su correspondencia. «No hay remedio», agregó.

## Rousseau y el primitivismo

¿Se desprende de las obras de Rousseau un programa primitivista? Voltaire lo entendió así, y no fue el único que compartió tal pensamiento, pues entre sus coetáneos también lo hicieron Grimm y Diderot, entre otros. En una obra que lleva por título *Refutación de la obra de Helvecio* (1774), donde Diderot cuestionó el libro *Del hombre* (1772) del filósofo francés Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), puede leerse con respecto a la sociedad civilizada: «Yo no pienso como Rousseau que sea necesario destruirla».

La *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, su alejamiento de París, la vida y la obra del ginebrino parecen caminar en esa dirección.

El mismo Rousseau intentó responder a estas acusaciones en diferentes escritos. En los *Diálogos*, donde habló de sí mismo en tercera persona, dejó escrito que los críticos «se han obstinado en acusarlo [a él mismo, Rousseau] de querer destruir las ciencias, las artes, los teatros, las academias, y de querer arrojar al universo nuevamente a la barbarie; él

ha siempre insistido, por el contrario, sobre la necesidad de conservar las instituciones existentes, argumentando que su destrucción no haría más que ahogar los paliativos, dejando los vicios». El estado de naturaleza era un momento de equilibrio, pero también de animalidad. En esa situación, el hombre estaba sujeto a sus necesidades e instintos, pero con la firma del pacto legítimo —lo cual requiere un período previo de desarrollo— el hombre alcanza la libertad moral; es decir, se vuelve realmente hombre. La libertad solo cobra sentido dentro del colectivo, puesto que el hombre ya no obedece a sus pasiones sino a la ley civil de la que él mismo se siente partícipe, tanto a efectos sentimentales, porque ha deseado su creación, como racionales, puesto que entiende y considera válidos sus contenidos.

Capítulo 3

# LA EDUCACIÓN Y EL PERFECCIONAMIENTO DE LA HUMANIDAD

Las reflexiones sobre pedagogía alumbran aspectos centrales de la filosofía y la vida personal de Jean-Jacques Rousseau. En una de sus obras cumbre, *Emilio o De la educación*, publicada en 1762, postuló una formación en contacto con la naturaleza, que priorizara los sentimientos frente a los saberes teoréticos.

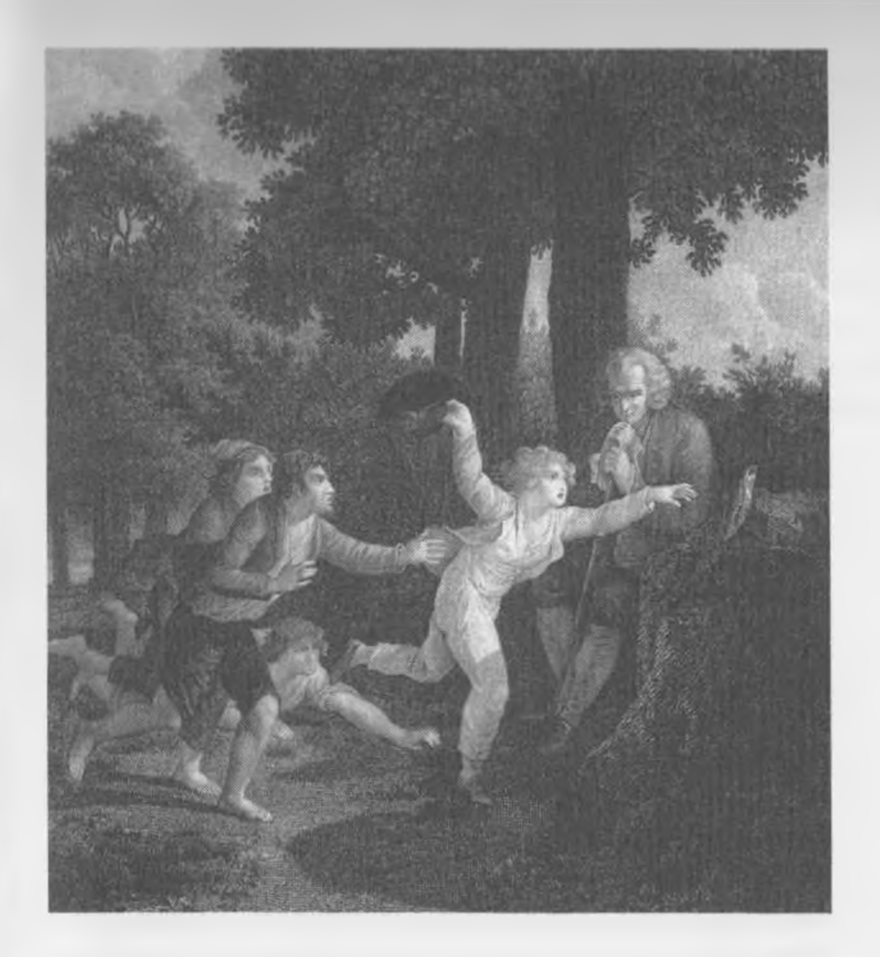
Cuando Rousseau llegó a París, en 1742, para presentar ante la Academia de Ciencias su sistema de escritura musical, hacía ya más de diez años que se dedicaba a la enseñanza como medio de subsistencia. Durante sus años de juventud se había granjeado el pan enseñando música; más tarde, en 1740 aceptó el puesto de preceptor en la casa de Jean Bonnot de Mably y tres años después hizo lo mismo en la casa de Madame Dupin, quien le pidió que se ocupara por un breve período de su hijo de trece años, Jacques Armand Dupin de Chenonceaux. Además de estos casos documentados, si nos atenemos a lo expresado en sus *Confesiones*, el filósofo ginebrino ya se había dedicado a la pedagogía entre los años 1734 y 1736, y llegó a pensar, como se observa en su correspondencia, que era este el oficio que le convenía.

Rousseau, de formación autodidacta, se había interesado desde temprano por las cuestiones referentes a la enseñanza, y profundizó en ellas mediante la lectura de diferentes escritos pedagógicos, como el *Tratado de la educación de los niños*, de Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750); el opús-

culo «De la instrucción de los niños», que forma parte de los *Ensayos* de Michel de Montaigne (1533-1592), y *De la educación de los niños*, de John Locke (1632-1704). A partir de lo aprendido en estas obras y de sus experiencias como maestro, redactó a finales de 1740 su primer trabajo sobre pedagogía, el *Proyecto para la educación de Monsieur de Sainte Marie*, un plan para la educación de los hijos de Mably. También se ocupó del tema en sus cartas, y asimismo quiso tratarlo en algunas páginas de *Julia o La nueva Eloísa*, donde Saint Preux explica a Wolmar que ha elaborado un sistema de pedagogía que utilizará para educar a sus hijos, y cuyo objetivo es no corromper al hombre natural, al intentar adecuarlo a la sociedad.

Estos son los antecedentes de *Emilio o De la educación*, la obra que publicó en 1762 —el mismo año en que apareció *El contrato social*— y cuya repercusión lo obligó a abandonar Montmorency, pero también, como ya se ha mencionado, Yverdon, Môtiers y la isla de San Pedro, y a partir de 1765 a viajar a Inglaterra, donde sería alojado por el filósofo escocés David Hume. La exposición del método educativo del ginebrino adquirió forma de ensayo novelado: las vivencias del protagonista —que da nombre a la obra— y las prácticas de su tutor muestran de un modo diáfano y ameno las propuestas pedagógicas roussonianas.

Cabe indicar que entre el *Proyecto* y el *Emilio* se observa una diferencia sustancial: en el primero, como base de la educación se identifican los sentimientos puros y particulares del individuo en el estado de naturaleza, mientras que en el segundo, el plan va más allá del individuo, puesto que se lo educa en relación con la sociedad. Aunque el *Emilio* no descuida al hombre natural, su plan pedagógico se ocupa principalmente de la relación del sujeto con las instituciones en las cuales deberá participar activamente en su futuro



## EDUCAR EN LIBERTAD

Pensadores anteriores a Rousseau, como el francés Michel de Montaigne, el suizo Jean-Pierre de Crousaz y el británico John Locke, ya consideraron que la educación de los niños debía orientarse según los principios del realismo (la perspectiva empírica), la utilidad (el sentido práctico), la racionalidad (para formar un criterio independiente) y la persuasión frente a cualquier disciplina represiva. Sin embargo, la originalidad de Rousseau estribó en su encarecida defensa de la libertad como valor supremo de la educación, simbolizada en esta escena de juegos del *Emilio* (grabado de Gabriel Lestudier Lacour).

adulto, como son la familia (es decir, de la educación del esposo y padre) y el Estado (la formación del ciudadano).

Uno de los corresponsales parisinos de Rousseau era el funcionario y político Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes, más conocido como Malesherbes (1721-1794), que en 1750 asumió la jefatura de la oficina de censura, con lo cual se convirtió en responsable de todas las publicaciones editadas en Francia. Desde ese privilegiado cargo, lejos de reprimir la efervescencia de las ideas ilustradas, Malesherbes protegió activamente a los *philosophes*; sin su ayuda probablemente no se hubiera publicado la *Enciclopedia*. Por tales motivos se había ganado la confianza del ginebrino, quien le comentó en una carta fechada el 12 de enero de 1762 que las grandes verdades que lo «iluminaron» en la jornada de Vincennes se encontraban esparcidas entre sus dos discursos y el *Emilio*. Debido a ello, añadía, las tres obras son inseparables y «forman un mismo conjunto». Ciertamente,.el *Emilio* no es solo un libro de pedagogía, también aborda asuntos políticos, religiosos y morales; se trata de un trabajo sobre los individuos, pero también sobre las normas éticas y los hábitos de conducta cívica que deberían observarse en una sociedad bien ordenada.

Quizá por inmiscuirse en temas tan peliagudos, el *Emilio* fue condenado a la hoguera por el parlamento de París y las autoridades de Ginebra, en el mes de junio de su año de publicación. Mientras que en Ginebra los asuntos políticos fueron los que más preocuparon a las autoridades, los censores de París se fijaron de modo especial en el tratamiento de las cuestiones religiosas. Debe tenerse en cuenta que la Francia de mediados del siglo XVIII vivía un fuerte enfrentamiento teológico entre la Compañía de Jesús y los jansenistas; estos últimos, seguidores de Cornelio Jansenio (1585-1638),

defendían la predestinación —la salvación eterna estaba reservada a quienes recibían de Dios el privilegio de la denominada «gracia»— y abrazaron el galicanismo, movimiento que preconizaba la creación de una Iglesia nacional francesa, independiente del papado. La disputa concluyó con la prohibición en Francia de la Compañía de Jesús (defensora de las posiciones ortodoxas del catolicismo romano), decretada por el parlamento el 6 de agosto de 1762. La Compañía fue disuelta finalmente en Francia dos años después, por orden del rey Luis XV. Como puede apreciarse, en la diatriba no solo estaban en juego cuestiones dogmáticas, sino también políticas, puesto que los monarcas franceses aspiraban a expandir su autoridad temporal al terreno de lo espiritual. La religión se había convertido en un delicado asunto político, con los ánimos de ambos bandos muy soliviantados y el aparato burocrático de la monarquía atento a reprimir cualquier nueva corriente que pudiera minar su poder.

**Más valdría no tener ninguna idea de la divinidad que tener ideas mezquinas, fantásticas e injuriosas, indignas de ella.**

*Emilio o De la educación*

Aparte de las vicisitudes que sufrió el libro a causa de sus posiciones francamente revolucionarias en materia política y religiosa, no puede olvidarse que bajo aquellas normas pedagógicas latía una cuestión biográfica de gran calado, como era el drama personal vivido por Rousseau a cuenta de los hijos habidos con Thérèse: todos ellos fueron enviados al hospicio. Se preguntan muchos críticos: ¿cómo podía el ginebrino presentar un plan educativo para los niños, siendo el mismo individuo descastado que había abandonado a sus propios vástagos? Este episodio, cinco veces repetido, constituye el aspecto más oscuro de la vida del filósofo, y él mismo fue consciente de la gravedad de su

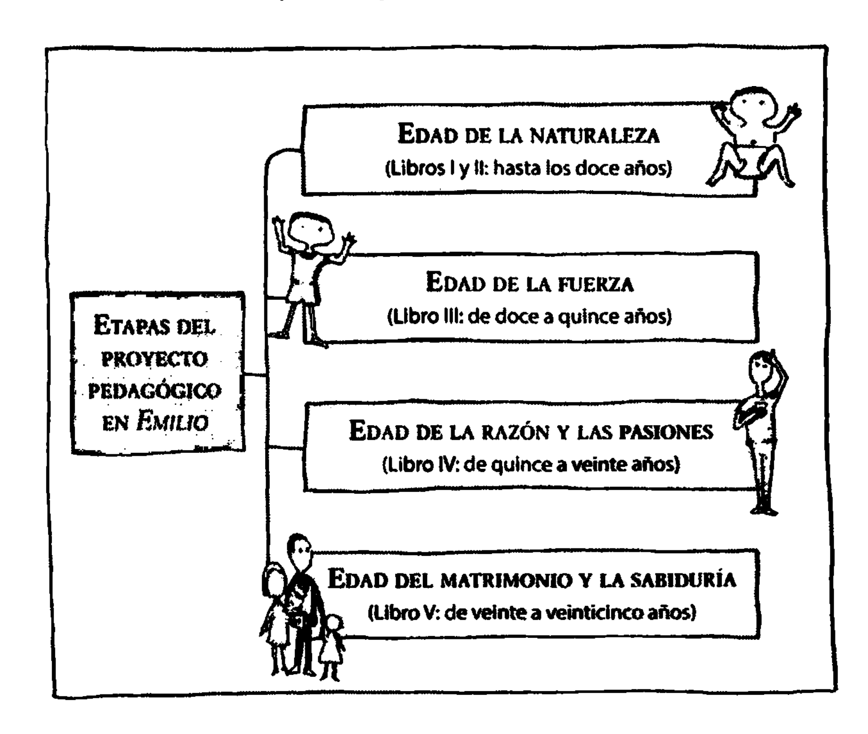
conducta, ya que pretendió dar una explicación satisfactoria en sus trabajos autobiográficos. En algunos escritos aludiría a la intención de evitarles cualquier relación con esa sociedad depravada que era blanco de sus descalificaciones, y que su esperanza estaba depositada en que hubieran sido entregados a familias campesinas. En otros textos puso en conexión el *Emilio* con la voluntaria pérdida de sus hijos, y en algunos fragmentos se aprecia incluso cierto remordimiento: «al meditar mi tratado de la educación —se refería precisamente al *Emilio*—, me di cuenta de que había descuidado deberes de los que nada podía dispensarme». Y en una carta a Madame de Luxembourg (1761) confesó que el *Tratado sobre la educación* se debió en buena medida al remordimiento por esa falta: «en lugar de hacer lo que hay que hacer me esforzaré en decirlo». Lo cierto es que nada se sabe acerca del destino de esos niños. La única referencia, harto cuestionable, cita a un joven que se suicidó en Ermenonville, junto a la tumba de Rousseau, en 1791, y que las habladurías populares identificaron como uno de sus hijos abandonados.

## LOS MOMENTOS DEL PROCESO PEDAGÓGICO

Los planes educativos de Rousseau tenían bien definido su objetivo: la formación de un espíritu libre, es decir, dueño de sus actos y capaz de afrontar los retos de la vida. Solo quien estuviera en posesión de esa cualidad podría asumir los dos roles sociales que el ginebrino destacó como esenciales: paternidad —en el sentido de cabeza de familia— y ciudadanía. Como se colige, su ideal pedagógico se identificaba principalmente con el sexo masculino, aunque también se ocupó, y así se verá, de la educación de las mujeres.

## LAS EDADES DEL HOMBRE

Se han ensayado muchos esquemas acerca del *Emilio*. La abundancia de temas, partes y subpartes, la inclusión de ensayos enteros como la *Profesión de fe del vicario saboyano* o la digresión *Sobre los viajes*, el resumen de *El contrato social*, la alusión a asuntos personales, etc. pueden generar la impresión de que se trata de un fárrago inaccesible. Sin embargo, este esquema de cuatro etapas en relación con las edades del individuo, que indican los diferentes momentos del proceso educativo que el autor pretendió exponer en el libro, demuestra que el trabajo tenía un plan nítido. Más de doscientos cincuenta años después de su publicación en 1762, la pedagogía sigue encontrando en este texto un libro fundamental, particularmente por el rol que otorga a la autonomía del niño. Sin embargo, se ha visto una contradicción entre los objetivos del método pedagógico, a saber, la búsqueda de la autonomía, y el sometimiento del discípulo con respecto a su tutor y, en cuanto que ciudadano, al orden jurídico-político establecido.



Se distinguen dos grandes fases en ese proyecto: la educación doméstica y la educación cívica. La primera está destinada a la formación del individuo como ser particular, y puede dividirse a su vez entre la educación física (desde el nacimiento hasta aproximadamente los doce años, aparece descrita en los libros primero y segundo) y la educación intelectual (de los doce a los quince años, que es la «edad de la fuerza» y se trata en el libro tercero). Constituye una especie de «educación negativa», en la medida en que se encarga sobre todo de proteger al individuo de los peligros de la cultura.

La segunda fase, que se extiende hasta la madurez del individuo, tiene como objeto al sujeto en tanto que miembro de la sociedad y se desgrana también en dos etapas: formación moral y formación cívica. La primera, expuesta en el libro cuarto del *Emilio*, se imparte durante la llamada «edad de la razón y de las pasiones», que va desde los quince a los veinte años. La segunda (libro quinto) corresponde a la «edad del matrimonio y la sabiduría» y concluye a los veinticinco años, cuando el sujeto ya debe de estar bien pertrechado tanto intelectualmente como en el plano emocional para asumir sus responsabilidades sociales.

## La importancia de retozar

La educación doméstica y negativa tenía como objeto el ser físico, natural. Su fin estribaba en contribuir al ejercicio y desarrollo natural de los órganos y sentimientos. El *Emilio* empieza con las siguientes palabras: «Todo está bien cuando sale de las manos del autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre». La moraleja de este aserto indica que los niños nacen perfectamente dotados por la naturaleza para desarrollarse con la sola ayuda de sus propios recursos,

lo cual nada tenía que ver con las prácticas degeneradas que la sociedad solía aplicar a su cuidado. De acuerdo con esos hábitos, se controlaba y limitaba el libre desarrollo de las facultades físicas de los pequeños, en atención a criterios excesivamente proteccionistas.

Durante este período inicial, el preceptor debía ocuparse de hacer autónomo al niño desde el punto de vista físico, y esa meta requería un aprendizaje desde la libertad de movimientos. Con respecto a las mantas y pañales que se usaban para envolver a los más pequeños, el ginebrino advirtió que «la inacción, la coacción en que se retienen los miembros de un niño no pueden sino perturbar la circulación de la sangre, de los humores, impedir al niño fortalecerse, crecer y alterar su constitución». Estas «cadenas», estos «tormentos» eran un obstáculo que impedía al niño el libre uso de su propio cuerpo. Con respecto al movimiento, el preceptor explica en la obra que su pupilo, Emilio, no aprenderá a caminar en una estancia viciada con «andadores», «cestos rodantes» o «carretillas», sino que se le permitirá ejercitar libremente sus miembros: «en vez de dejarlo corromperse en el aire viciado de una habitación», que se le lleve diariamente en medio del prado, aconseja, y que allí corra, retoce y caiga cien veces al día para aumentar su agilidad y fuerzas.

Pero ¿de dónde procedían esos usos que llevaban a los adultos a envolver a los niños, impidiéndoles los movimientos?, se preguntó retóricamente el ginebrino. Y respondió: de «costumbres desnaturalizadas» y «prejuicios» absurdos. Se consideraba que los niños en libertad podían adoptar posturas o realizar movimientos perjudiciales para el correcto desarrollo de sus miembros. Sin embargo, escribió el filósofo, esta era otra falsa creencia que la experiencia refutaba. Además, también relacionó estas malas prácticas con las nodrizas que por dinero se habían hecho cargo de niños ajenos

hacia los que nada sentían, pues habían buscado la manera de ahorrarse trabajo mediante esos procedimientos perjudiciales; así, recurrieron a las mantillas que limitan la movilidad del infante para poder mantenerlo quieto en un rincón (de lo contrario, tendrían que haber velado constantemente por el niño), para no poner en riesgo ninguno de sus miembros (ya que la fractura de alguna pierna o brazo dejaría en evidencia la negligencia de la nodriza). Las madres, concluyó, no deberían permitir que otras personas alimentasen a sus hijos: «la verdadera nodriza es la madre».

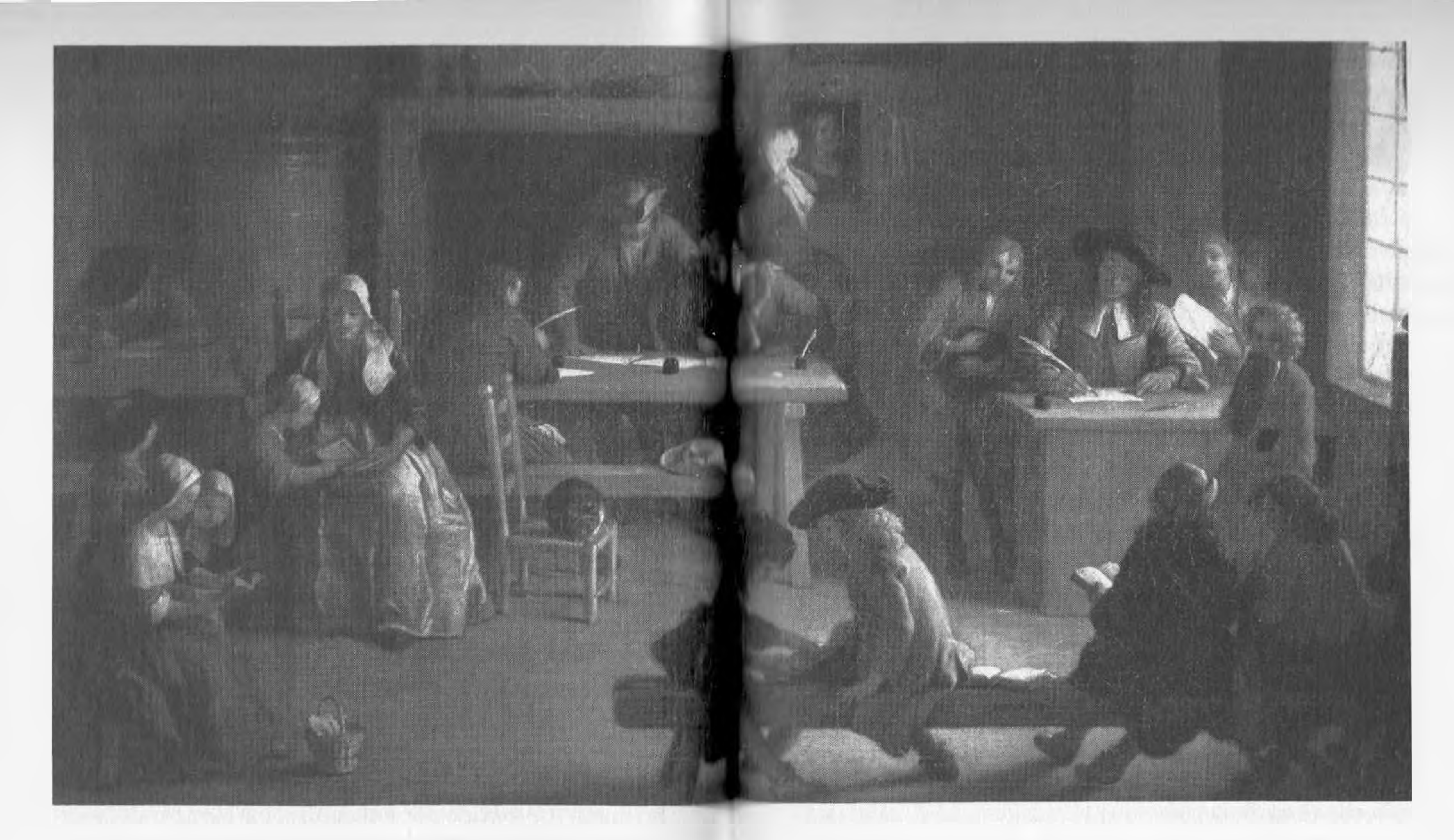
Creía Rousseau que, si se corrigieran esas costumbres desnaturalizadas, tendría lugar una «reforma general» que permitiría a la naturaleza la recuperación de todo su buen influjo, perdido por los malos hábitos heredados de las relaciones sociales. La vida doméstica volvería a ser dulce, en la medida en que seguiría los preceptos naturales, con la libertad como fin y medio de la educación, sin contacto con las grandes aglomeraciones urbanas. Porque la opción encarnizadamente opuesta a esa forma de vida se encontraba, según el filósofo ginebrino, en los ambientes mundanos de las ciudades, rebosantes de placeres y diversiones; en el «imperio de la moda» y los gozos superficiales que reinaban en su época, particularmente en París —«adiós París, ciudad célebre, ciudad del ruido, el barro y el estiércol [...]; nunca estaremos lo suficientemente lejos de ti», puede leerse en el *Emilio*—, y que no había dejado de criticar desde la aparición de su *Discurso sobre las ciencias y las artes*.

También se alejaba Rousseau, en esta etapa del aprendizaje, de las prácticas pedagógicas en boga en su época, que consistían en enseñar o inculcar en el niño conocimientos abstractos mediante métodos repetitivos, así como valores propios de otra edad. Criticó a Locke por haber sugerido la pronta iniciación del niño en la disciplina del raciocinio y se

mofó de los maestros que en la Francia dieciochesca hacían que sus alumnos recitasen de memoria las fábulas de Jean de La Fontaine (1621-1695), autor de gran fama en aquellos días, porque se conformaban con la reproducción de lo escrito sin profundizar en su sentido.

Sobraba igualmente cualquier tipo de instrucción en signos —creía Rousseau que los niños tenían problemas para interpretarlos— y los sermones morales, lo cual no quiere decir que se destierre de este período la inculcación de valores («No declamaréis contra la mentira, no los castigaréis precisamente por haber mentido; mas hacedles ver que todos los malos efectos de la mentira, como el de no ser ya creído cuando diga la verdad, o el de ser acusado, por más que se defienda, del mal que no ha hecho, caerán sobre sus cabezas cuando han mentido»). Por esa razón consideró que a esta primera etapa correspondía una «educación negativa», que no pretende enseñar la verdad o la virtud al niño, sino simplemente alejarlo del vicio y el error; estaban de más incluso los libros, con la única excepción de una novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (1719), texto que expone las diferencias entre la vida en la civilización y la supervivencia solitaria en la isla desierta donde naufraga el protagonista, quien se ve obligado a desarrollar sus conocimientos prácticos para adaptarse a las exigencias de la naturaleza. En cierto modo, Robinson fue tomado por Rousseau como ejemplo de la factibilidad de ese añorado regreso a la condición original, aunque este se realice, ciertamente, con el bagaje de los saberes atesorados en el ámbito de la civilización, un conjunto de conocimientos y habilidades que de hecho permiten que el protagonista de la novela de Defoe consiga salvar su vida en un ambiente hostil.

Ahora bien, la ausencia de enseñanzas teóricas no quiere decir que Emilio carezca de aprendizajes concretos, en este



## LA REVOLUCIÓN PEDAGÓGICA DE ROUSSEAU

Este lienzo de Michel-Ange Houasse muestra una escuela popular del siglo XVIII. En esa época, la enseñanza básica no alcanzaba a toda la población y se reducía a las primeras letras y las cuatro reglas aritméticas, y los alumnos a menudo estaban sometidos a la violencia de los maestros. La teoría de la educación de Rousseau otorgaba al individuo un rol activo. Además, era revolucionaria, porque predicaba la libertad y abordaba la enseñanza como un objeto en sí mismo, en la medida en que no buscaba preparar a los hombres para una profesión o cargo específico, sino enseñarlos a vivir. Por otra parte, el método de Rousseau tomaba en consideración la edad del alumno, es decir, tenía en cuenta las particularidades de la infancia en el momento de determinar los contenidos didácticos; las pedagogías tradicionales, en cambio, transmitían a los niños conocimientos que, según el filósofo, pertenecían al mundo de los adultos.

caso técnicos, pues se le instruirá en un oficio manual, para que pueda desarrollar habilidades que le serán útiles tanto a él como a sus semejantes.

El tutor de Emilio oculta su rol, dirige a su discípulo desde un segundo plano y con la mayor discreción lo acompaña, sin sacar a la luz su autoridad, para que el pupilo se sienta protagonista de sus avances. La función principal del maestro consiste en preparar y adaptar las nuevas experiencias que harán madurar a su pupilo, porque la enseñanza no procede de ningún hombre, solo dimana de la naturaleza; así, la labor del educador es tan constante como circunspecta, una presencia que acompaña siempre aunque no parezca influir en la vida del niño. No hay lugar para el azar porque el mentor todo lo dispone debidamente desde su vigilante segundo plano, y la lección se oculta bajo el manto de la más sencilla experiencia cotidiana; de este modo se desarrollan por su propia iniciativa las capacidades físicas y psíquicas del individuo, a través de un contacto empírico con el medio natural.

La propuesta pedagógica de Rousseau ha tenido una fuerte influencia en el terreno de la educación desde el siglo XVIII hasta nuestros días, pues se la considera precursora de la denominada pedagogía activa. Además, nadie antes que el ginebrino se había percatado de la importancia que tienen los juegos infantiles como esquemas de conocimiento y relación con el medio social.

## El hombre es bueno por naturaleza

El resultado de esta primera fase de aprendizaje es la formación de un sujeto auténtico, fiel a los mandatos de la naturaleza: «Observad la naturaleza y seguid la ruta que os marca», clama Rousseau.

Luego de repasar los mandatos que la Natura impone a los individuos cuando son infantes, el filósofo se queja de aquellos que se esfuerzan en contrariar esas leyes: habla entonces del «hombre de nuestras fantasías», un sujeto que ha sido educado entre gentes caprichosas durante los primeros años de su vida, y luego adoctrinado por preceptores que le han llenado la cabeza de saberes superfluos. Un ser mundano que está condenado a la inautenticidad y a desgarrarse en las pasiones artificiales generadas por la civilización; que está incapacitado para entender su ubicación y función reales en el seno de la sociedad.

> [...] ahí tenemos al hombre de nuestras fantasías, el de la naturaleza está hecho de una manera muy distinta.
>
> *Emilio o De la educación*

La primera fase de formación del individuo queda completada una vez cumplidos los quince años, momento en el que aparecen las primeras ideas. Hasta entonces, «Emilio no tiene más que conocimientos naturales y puramente físicos. No conoce siquiera el nombre de «historia», ni lo que es metafísica y moral. Conoce las relaciones de los hombres con las cosas, pero nada de las relaciones morales del hombre con el hombre». Pero como ni Emilio ni ningún otro ser humano ha nacido para estar siempre solo, por ser miembro de una sociedad debe cumplir con sus deberes para con el colectivo. Aquí comienza la educación civil, que se prolongará hasta la edad de veinticinco años. Su primera etapa, la «edad de la razón y las pasiones», transcurre entre los quince y los veinte años.

A partir de ese momento el sujeto siente la necesidad de vivir con otros; deja de ser un individuo aislado, abandonando la edad de la infancia. Pero, ¿cuál es la causa de ese cambio? Su debilidad. En efecto, solo por su intrínseca fragilidad, por su desamparo ante las vicisitudes de la vida, se

unen unos hombres a otros, y así lo argumentó Rousseau: «todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviera ninguna necesidad de los demás, apenas pensaríamos en unirnos a ellos».

Para educar al individuo en relación a otros individuos, primero hay que guiar su sensibilidad naciente, capacitándola para que sea capaz de reconocer la existencia de otros sujetos que también sienten y sufren. Es necesario desarrollar el sentimiento de la piedad frente a los otros y esto no se logra —explica el maestro de Emilio— mostrando al joven el fasto de los palacios, la pompa de las cortes o el atractivo de los espectáculos. El preceptor, para educar al ser moral, no debe permitir que el sujeto se pierda en el tumulto de las ciudades, o en la multiplicidad y variedad de las diversiones, que turban las fantasías y deseos de los hombres y los pierden, haciéndolos vanidosos, envidiosos y traidores. Por el contrario, cabe excitar en el joven todas las pasiones atractivas y dulces que agradan naturalmente a los humanos, e impedir que nazcan en él la codicia, la envidia, el odio y todas aquellas crueles apetencias que anulan su sensibilidad.

Estas apetencias desaforadas son las que propician que reine la opresión y la desigualdad en el seno de la sociedad. Rousseau retomó en este punto la crítica social ya vertida en el segundo *Discurso*, pero dejó bien claro que el objetivo de sus invectivas no era inocular en Emilio el odio hacia esa clase de hombres mundanos, fatuos e injustos, sino en moverle a compasión hacia ellos, porque el pupilo debe saber que «el hombre es naturalmente bueno [...] pero que vea cómo la sociedad deprava y pervierte a los hombres, que encuentre en sus prejuicios la fuente de todos sus vicios». Es la sociedad —la sociedad ilegítima, fundada sobre malos principios— la que deprava y pervierte a la humanidad.

Rousseau insitió en que esta segunda parte de su «método» perseguía, como el primero, la finalidad de conducir al discípulo a conocer las cosas por sí mismo. No se trataba ahora, tampoco, de una educación basada en principios abstractos o metafísicos, ni en lecciones que remitieran a la autoridad y experiencia del maestro; el objetivo estribaba en guiar al discípulo, a través de su propia experiencia, en su contacto con las cosas y los hombres: «poned todas las lecciones de los jóvenes en acciones más que en palabras. Que no aprendan en los libros nada de lo que la experiencia pueda enseñarles».

Sin embargo, la educación civil sí requería del aprendizaje de la historia, cuyas enseñanzas resultan eficaces para conocer los errores cometidos por los hombres del pasado; a diferencia de los superfluos principios filosóficos, la historia le parecía a Rousseau una disciplina práctica y su estudio, en ese momento de la vida de Emilio, le enseñaría a conocer y juzgar al hombre social. Al abordar este tema, el ginebrino deslizó nuevamente una crítica a la perspectiva histórica defendida por tantos de sus coetáneos *philosophes*, que consideró sujeta a prejuicios (es necesario recordar aquí que la historia, y particularmente la idea de «progreso histórico», ocupaba un importante lugar de estudio en las obras de los pensadores de la Ilustración).

Ahora bien, la familiaridad con la historia podía reportar un peligro para Emilio: el orgullo, que según Rousseau era tan nocivo como «las ilusiones de los prejuicios». Al conocer la vida y hechos de los hombres, podría llegar a pensar que cuantos lo antecedieron sobre la faz de la tierra estaban locos o les faltaba la mínima sensatez, y que él era la persona más sabia y prudente, idea que el maestro se debe ocupar de

erradicar mostrándole que su inteligencia no lo coloca por encima del resto de los seres humanos.

Alcanzado ese punto, Rousseau confesó que, «al pretender formar al hombre de la naturaleza, no se trata por ello de hacerle un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques», sino de conseguir que no «lo arrastren ni las pasiones ni las opiniones de los hombres; basta con que vea por sus ojos, con que sienta por su corazón, con que ninguna autoridad lo gobierne, salvo la de su propia razón». Así, Rousseau mezclaba las críticas a los *philosophes*, dirigidas contra las «nociones abstractas de la filosofía», con un programa que lo acercaba a ellos: guiarse por la razón y combatir los prejuicios y la autoridad.

## La religión natural

Emilio también necesitaba una formación religiosa, pero no la hallaría —o no la buscó Rousseau— en las verdades reveladas mantenidas por el credo institucional. El ginebrino consideraba que estas creencias eran ficticias y perniciosas, reflejo de una civilización pervertida; ¿cómo podían justificarse los milagros, el ascenso de Jesucristo a los cielos y otros portentos que parecían cuentos fabulosos? Del mismo modo, ¿qué garantía tenía el creyente de que la mediación del aparato eclesiástico y sacerdotal en particular garantizaban una correcta interpretación de la doctrina?

Como contrapartida a los cultos oficiales, el filósofo propuso una «religión natural» carente de dogmas, puramente espiritual. Creía, sí, en la existencia de una realidad sobrenatural a la que el hombre, siendo una criatura imperfecta, no podía acceder a través de la razón o la experiencia. Pero, del mismo modo, la incomunicación entre los humanos y la divinidad era total por ausencia de esta, que no se

inmiscuía en las cuestiones mundanas y solo garantizaba el orden de la creación. Este planteamiento recuperaba la antigua doctrina epicúrea acerca de la impasibilidad de los dioses ante el destino de los humanos, y en un plano mucho más reciente venía a coincidir con el deísmo difundido por Voltaire.

## La mujer también importa... pero menos

Quedaba aún la última etapa de la educación de Emilio, aquella relacionada con las cuestiones familiares y políticas (la «edad del matrimonio y la sabiduría»). Es en esta parte de la obra donde Rousseau abordó por fin el asunto de la educación femenina, que ejemplarizó en la persona de Sofía, la esposa que el maestro ha encontrado para su pupilo. Según se lee, la mujer debía recibir una formación «relativa a los hombres», basada igualmente en los valores de la libertad y la sobriedad.

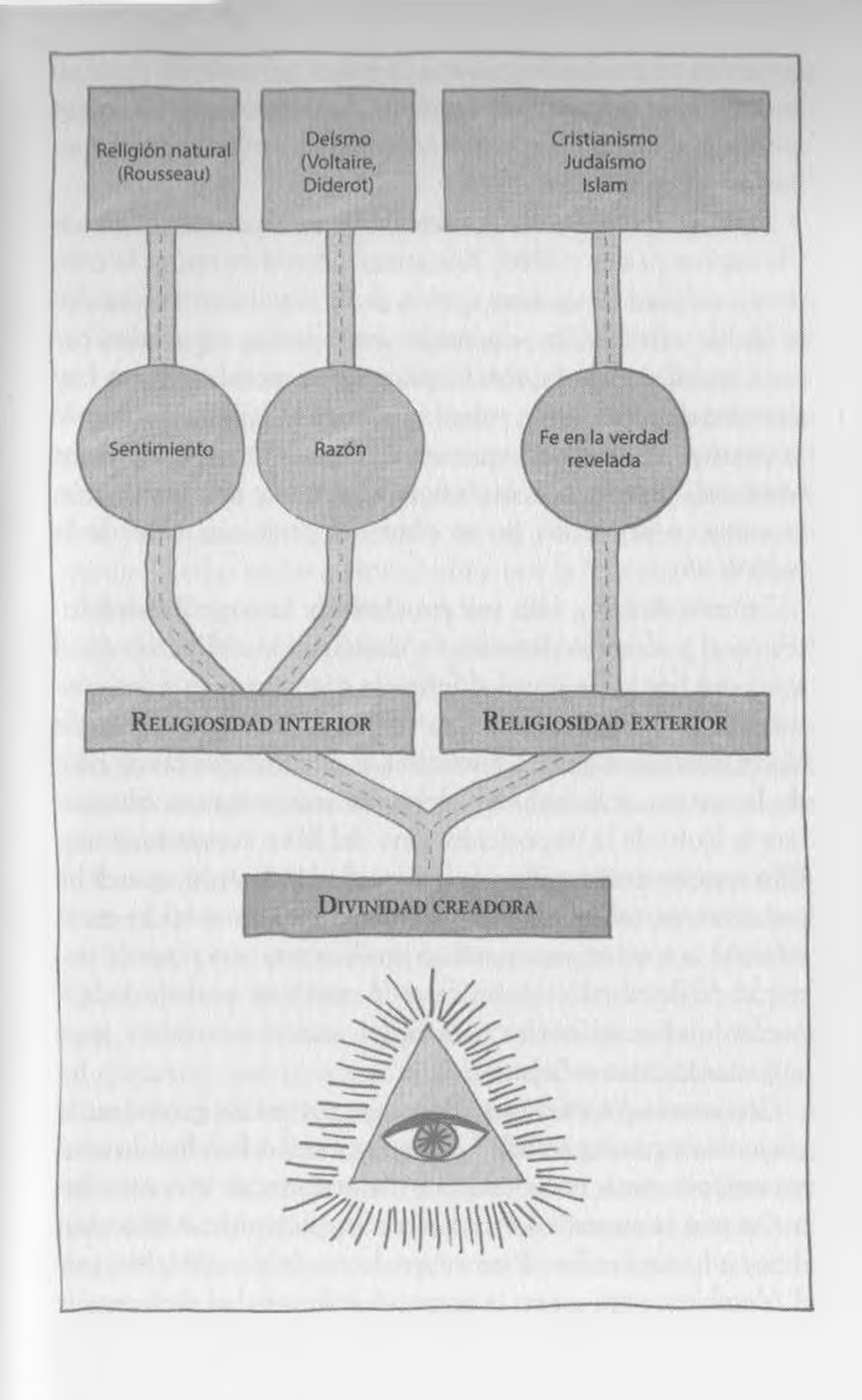
Rousseau creía en una complementariedad jerarquizada de los sexos, en la cual tenía la mujer una función subalterna con respecto a su compañero (por lo tanto, en nada se distinguía este punto de partida del principio patriarcal imperante en su época). Sin embargo, puesto que su *Emilio* se refería a la educación de un hombre nuevo, a la fuerza deberían las mujeres recibir una formación en cierta manera diferente de la que sus madres les inculcaban en el hogar, sin por ello olvidar la destreza en esas labores que la época consideraba como propias de las féminas. El ginebrino justificaba el mantenimiento de la división sexual del trabajo apelando a las diferencias de raciocinio que existían, a su entender, entre varones y hembras; así, mientras que el hombre estaba destinado a ejercer en la esfera pública, la naturaleza

## CAMINOS HACIA DIOS

La revisión emprendida por Rousseau de las concepciones religiosas más difundidas en su tiempo debe entenderse en el marco general de su crítica a la sociedad, que hizo mella tanto en las instituciones y creencias del Antiguo Régimen como en la idiosincrasia de la Ilustración (rechazó el ateísmo que defendían abiertamente algunos pensadores ilustrados). Del mismo modo, la crítica de la religión tiene idéntica finalidad a la ordenación política propuesta por el ginebrino mediante el contrato social, y no es otra que alcanzar la felicidad de la especie humana mediante su retorno a las sencillas verdades que dormitan en su espíritu, olvidadas por la opulencia de la técnica, las falsedades de la vida pública y las injusticias derivadas de la mala organización social.

### Una religión sin culto ni artículos de fe

Por encima de sus diferencias doctrinales, Rousseau descalificó a todas las religiones reveladas (cristianismo, judaísmo e islam), a las que reprochó la abundancia de elementos fantasiosos de su corpus de creencias (por ejemplo, los milagros), como tampoco le gustaba de ellas el ciego seguimiento del principio de autoridad, que negaba a los creyentes el libre uso de su capacidad racional. También le parecían absurdas las disputas teológicas que solo encubrían pareceres e intenciones humanas sin relación con la verdadera naturaleza de Dios. Más cercana a esa realidad le pareció el deísmo de ilustrados como Voltaire o Diderot, que afirmaban la existencia de una divinidad creadora del mundo y garante de su orden e integridad, pero desligada de los asuntos mundanos que atañen a la vida de los seres humanos. El deísmo, ajeno a los dogmas, permitía a sus seguidores obrar con libertad, tan solo atentos a los mandatos de su conciencia y sin ninguna cortapisa sobrenatural. Sin embargo, el filósofo ginebrino no había llegado a la creencia en Dios mediante el ejercicio lógico del raciocinio, sino a través de un «sentimiento interior», por lo que hay que rendirle culto de un modo íntimo («el culto esencial es el del corazón»). En esa intimidad contemplativa, ajena a los fastos del culto exterior, consistía su «religión natural».


Religión natural (Rousseau)
Deísmo (Voltaire, Diderot)
Cristianismo
Judaísmo
Islam
Sentimiento
Razón
Fe en la verdad revelada
RELIGIOSIDAD INTERIOR
RELIGIOSIDAD EXTERIOR
DIVINIDAD CREADORA

femenina se amoldaba mejor a la esfera privada (es decir, al ámbito de lo doméstico y familiar). La intermediación entre ambos estratos correspondía también al varón, al desempeñar su rol de marido.

Tras indicar que el esposo debía ser «activo y fuerte» y la esposa pasiva y débil, Rousseau mostró de nuevo la convencionalidad de su concepción de la mujer con la siguiente doble afirmación: «la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre» y «para ser sometida». Y no hay derecho de réplica que valga: «Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad que en este punto han puesto los hombres, se equivoca; la desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio, sino de la razón».

En este sentido, una vez proclamada la superioridad intelectual y el anejo derecho de dominación del varón en el seno del hogar, la única diferencia con respecto a las costumbres de su época estribaba en que Rousseau defendió de algún modo la dignidad femenina, al advertir que la sujeción de la esposa al marido no debe ser bajo ninguna circunstancia fruto de la imposición, sino del libre consentimiento. Ello supone un llamado a la benignidad del varón, que debe procurar en todo momento el uso del buen sentido en la relación con su esposa, pero no implica que esta tenga la potestad de desobedecerle en caso de conflicto o arbtrariedad, puesto que «está hecha para ceder ante el hombre y para soportar incluso su injusticia».

Con estas admoniciones, Rousseau pretendía garantizar la eficiencia y perdurabilidad de la institución familiar, lo cual no empece para que parezcan distorsionadas o contradictorias con respecto a los renovadores planes de instrucción destinados a Emilio. Este reproche ya le fue dirigido por d'Alembert, para quien la aparente inferioridad de la mujer

solo se debía a las condiciones humillantes que sufría por culpa de los hombres.

### La mejor patria para el ciudadano

Cuando Emilio reflexiona acerca del lugar donde vivirá con su esposa, su preceptor le aconseja cuidarse de que ese sitio no se encuentre en un Estado donde «un gobierno violento, una religión perseguidora o costumbres perversas» puedan perturbarlos. Esta recomendación le lleva a pensar en cuestiones políticas, retomando los temas abordados por Rousseau en *El contrato social*. Así comienza propiamente la educación cívica, dedicada a la formación del ciudadano. Rousseau explicó una vez más que la base de toda sociedad civil es un contrato entre sus miembros, pacto del cual surge un «cuerpo moral y colectivo»; es decir, el contrato convierte al individuo en parte de un todo individisible. Los miembros de esa comunidad toman el nombre de «pueblo», colectivamente, y de «ciudadanos», en tanto que particulares.

Las mejores instituciones son aquellas que con mayor eficiencia saben «transportar el yo a la unidad»: un ciudadano de Roma, puso como ejemplo Rousseau, no era ni Lucio ni Cayo, sino un romano. Y los ciudadanos son «libres» porque, como miembros del pueblo soberano, solo obedecen al dictamen que libremente se han dado a sí mismos. Para concluir, el preceptor recomienda a Emilio que se acoja a la serenidad de la vida campestre y dulce junto a Sofía, pero que no deje de oír la voz del deber, si un día fuera llamado por ella: «si el príncipe o el Estado te llaman al servicio de la patria deja todo para cumplir con el puesto que te asigna la honorable función de soberano».

De este modo se completa la obra del maestro. Ha enseñado a su discípulo a «vivir», tal como era su propósito, y lo ha convertido realmente en hombre. Su método no bucaba formar franceses o ingleses, ni curas, soldados o magistrados, sino padres, esposos y ciudadanos.

## APRENDER A VIVIR

«Nuestros mayores males provienen de nosotros mismos», afirmó Rousseau en las primeras páginas del *Emilio*. Por esta razón, el fin de la educación es lograr que los hombres aprendan a vivir:

> [...] vivir no consiste en respirar, sino en actuar, en saber hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, nuestras facultades, de todas las partes de nosotros mismos que dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más ha vivido no es el que más años tiene sino el que más ha aprovechado la vida.

¿Cómo se aprende a vivir? Tomando a la naturaleza como maestra, aprendiendo de ella y ejercitando las facultades que ha otorgado al hombre. La naturaleza no se opone a la educación. La naturaleza no conoce el mal ni el desorden, es el hombre quien los introduce a través de unas instituciones que ahogan su voz, convirtiendo a los humanos en seres desgarrados entre sus impulsos primitivos y las máscaras sociales que han adoptado.

Ahora bien, restablecer la unidad de individuo, superar la escisión no implica un retorno a los primeros tiempos. El desarrollo de la especie es para Rousseau un proceso inevitable; la idea de una vuelta atrás resulta inviable. En todo caso, queda

espacio para una reforma de las instituciones y los individuos. El hombre no escindido no puede ser un hombre aislado, caprichoso y egoísta, sino un ciudadano, alguien que forma parte del «yo común» del que se habla en el *Contrato* y que de esa manera recupera la libertad del estado de naturaleza. Nadie vive más esclavizado para Rousseau que el hombre civilizado:

> Toda nuestra sabiduría consiste en prejuicios serviles; todas nuestras costumbres no son más que sujeción, malestar y coacción. El hombre civil nace, vive y muere en la esclavitud: cuando nace se le cose a un pañal, a su muerte se le clava en un ataúd; mientras conserva el rostro humano está encadenado por nuestras instituciones.

Sin embargo, no existe en la obra del ginebrino un rechazo total de la sociedad, como entendieron muchos de sus coetáneos; la solución se encuentra en la construcción de una sociedad legítima, donde el hombre sea libre.

Rousseau intentaba construir un sujeto de juicio independiente, capaz de admitir la necesidad de las cosas pero no la arbitrariedad de los hombres. No resulta difícil advertir la amenaza que esto significaba para la estructura política y religiosa del Antiguo Régimen, ni comprender los motivos de las autoridades civiles y eclesiásticas para condenar varios de sus libros.

Una mención aparte amerita la obra que Rousseau emprendió hacia finales de 1762, poco después de abandonar Francia: *Emilio y Sofía o Los solitarios*. Se trata de un libro inacabado. El trabajo, una novela epistolar que es la continuación del *Emilio*, relata la vida y las aventuras de los esposos luego de su unión al final de la obra. La pareja se ha separado, y sufrido una serie de sucesos desagradables. Aunque esta separación y los malos momentos vividos por los prota-

gonistas parezcan una declaración del fracaso del método pedagógico presentado en el *Emilio*, la intención del autor fue precisamente la contraria: mostrar cómo la excelente educación que había recibido Emilio le permitó superar esas pruebas de la vida y librarse de caer en la desazón provocada por la fatalidad.

Cuando un hombre sirve bien al Estado, no está obligado a dar cuenta a nadie del modo como sirve a Dios.

CARTA SOBRE LA PROVIDENCIA

Aprender a vivir significa, entonces, saber reglar la conducta en aquello que depende del hombre; sobre todo, en no luchar contra la necesidad y no alejarse de la naturaleza. Será siempre desdichado aquel que lucha en vano contra el destino (una actitud de conformidad ante la fortuna que ya habían defendido los estoicos muchos siglos antes de Rousseau), así como aquel que se pierde, que ahoga la voz de la naturaleza, en las diversiones y las máscaras de las grandes ciudades o en los prejuicios que imponen las instituciones. Aprender a vivir significa desarrollar las facultades que la naturaleza ha dado al hombre y alcanzar la plena autonomía individual. Esto último no se logra ni en la soledad de los bosques ni tampoco con la aceptación acrítica de las normas y costumbres de unas instituciones desnaturalizadas, sino actuando de acuerdo a los mandatos de los que el individuo mismo, en tanto que ciudadano, es responsable.

## VÍCTIMA DE LA INTOLERANCIA

La igualdad original consustancial a todos los seres racionales y la libertad intrínseca al ejercicio de su racionalidad convertían la tolerancia en un elemento imprescindible para toda sociedad bien diseñada, tanto en el ámbito de su



## ROUSSEAU, LUCHADOR CONTRA LA INTOLERANCIA

Una de las preocupaciones de la Ilustración fue su defensa de la tolerancia en materia religiosa. En sus *Cartas sobre la tolerancia* (1689-1690), el inglés John Locke ya había advertido que el Estado podía pedir lealtad a sus súbditos, pero no unanimidad en cuestiones de creencias, y que la observancia de la primera bastaba para merecer el respeto de los gobernantes. Estas ideas fueron continuadas por personajes como Rousseau, quien defendió la libertad de conciencia, sin menoscabo de su ideal de patriotismo civil. Este compromiso con la tolerancia, sumado a las novedades de su discurso pedagógico y político, supusieron condenas, persecución y exilio para el ginebrino, quien tuvo la suerte de poder acogerse a la benevolencia de protectores como el filósofo escocés David Hume y el marqués de Luxembourg, a quien Rousseau abraza en el grabado que acompaña estas líneas.

jurisdicción como en la idiosincrasia de los ciudadanos. Rousseau se ocupó siempre de la defensa de la tolerancia y al mismo tiempo fue una víctima de su ausencia, como prueban las condenas contra sus libros.

Cabe recordar igualmente que Rousseau, aparte de teórico de la tolerancia, también tomó partido activo en algunos casos de manifiesta violación de la libertad de conciencia. Sin embargo, no pudo intervenir en la defensa pública de Jean Calas, un comerciante acusado de matar a su hijo, en cuyo proceso descollaron nuevamente las disputas religiosas que aún dividían a la sociedad francesa. En aquella ocasión, dada su delicada situación en Francia (era extranjero y protestante), Rousseau recomendó a los peticionarios de su intervención que se dirigieran a Voltaire.

El 18 de agosto de 1756, el ginebrino escribía a Voltaire la conocida como la *Carta sobre la Providencia*, que termina con una alusión a la cuestión de la tolerancia:

> En todo caso estoy tan indignado como vos de que la fe de cada uno no se tenga en la más perfecta libertad y que el hombre se atreva a controlar el interior de las conciencias [...]. Los reyes de este mundo ¿tienen el poder de inspeccionar al otro, el derecho de atormentar a sus súbditos aquí abajo para forzarles a ir al paraíso? No, todo gobierno humano está obligado por su naturaleza a los deberes civiles.

Si bien reconoció Rousseau que el Estado puede imponer una «especie de profesión de fe civil», esta, explicó, «debe ser puramente negativa»; el objetivo de esa profesión de fe será solamente poner coto a las religiones que atacan los fundamentos civiles del Estado. Entre los dogmas a proscribir, añadió, «la intolerancia es el más odioso». En el mismo documento llamó «fanático» a todo hombre que imagine que

no se puede ser hombre de bien sin creer todo lo que él cree y condena sin remisión a cualquiera que no piense como él. Pero también criticó, aludiendo a los *philosophes*, a los «incrédulos intolerantes» que querían obligar al pueblo a no creer en nada.

El tema de la «religión civil» también estuvo presente en *El contrato social*, donde explicaría Rousseau que los dogmas de dicha religión deben ser simples, pocos y sin comentarios. Entre ellos distinguió los dogmas positivos (a saber, la existencia de la divinidad poderosa, protectora e inteligente), y los negativos (la proscripción de la intolerancia). Esa religión tenía como fin la conservación del Estado y, por esa razón, quien no cumpliera con sus dogmas no sería condenado por impío, sino por sedicioso. Rousseau consideraba que esa persona «debía ser expulsada del Estado». *Emilio* y las *Cartas desde la montaña* de 1764 fueron obras posteriores donde el filósofo de Ginebra también disertó sobre la cuestión de la intolerancia.

## Adiós a Montmorency

La quema de los libros de Rousseau supuso el inicio de unos años de peregrinaje por Europa. Los sectores vinculados al clero francés pedían a gritos el encarcelamiento del filósofo, hasta el punto de que sus poderosos valedores se vieron incapacitados para defenderlo. En ese contexto de hostilidad, Rousseau corría un peligro real, pero parecía ajeno a los consejos de sus allegados, que le recomendaban tomar precauciones. Finalmente, el 9 de junio de 1762, a las dos de la madrugada, un hombre de confianza de sus protectores, los Luxembourg, golpeó su puerta para anunciarle que en pocas horas sería arrestado. Rousseau se dirigió con prisa al

castillo de sus bienhechores. Al advertir la gravedad de la situación y la preocupación de los Luxembourg, decidió huir y refugiarse en Suiza, en Yverdon, cerca de Ginebra. Ese mismo día se despidió de Thérèse, con quien se reencontraría un tiempo después, y abandonó Francia.

Comenzaba así para Rousseau un período de deambulación sin rumbo fijo, con el solo norte de esquivar a sus numerosos enemigos. El descontento de los ginebrinos se tradujo en presiones efectivas para que el filósofo abandonara el territorio helvético. De momento solo se mudó de refugio: a un mes de su huida de París, el 9 de julio de 1762, salió presuroso de Yverdon para alojarse en una modesta casa de Môtiers, en el cantón de Neuchâtel, que estaba bajo la jurisdicción del rey Federico II de Prusia, un monarca ilustrado cuya corte de Potsdam había otrora albergado al mismo Voltaire.

El alejamiento físico de Ginebra no había impedido que Rousseau siguiera interesándose por los asuntos políticos de la ciudad, una preocupación que jamás lo abandonaría. En 1764 escribió su polémico ensayo epistolar *Cartas desde la montaña*, una respuesta a las *Cartas desde el campo* publicadas un año antes por el procurador general de Ginebra, Jean-Robert Tronchin (1710-1793), donde se abordaban distintas cuestiones políticas y religiosas de la ciudad y, de paso, el autor acusaba a Rousseau de soberbio. Las *Cartas* roussonianas defendieron una vez más los principios de la religión natural y advirtieron a los ciudadanos de Ginebra de que estaban perdiendo la virtud cívica que en otros tiempos había distinguido a la urbe. Estas críticas causaron malestar en algunos sectores ginebrinos. Ese mismo año, Voltaire asestó un duro golpe a Rousseau, al publicar un panfleto, *El sentimiento de los ciudadanos*, donde lo trataba de vagabundo, cínico y sedicioso. Estas acusaciones contribuyeron a deteriorar el clima social en Môtiers, cuyos habitantes co-

menzaron a ver con malos ojos a su célebre vecino. En septiembre de 1765, el gentió apedreó la casa del filósofo, y el 10 del mismo mes Rousseau tuvo que abandonar el lugar. Se dirigió hacia la isla de San Pedro, en el cantón de Berna.

Una vez más creyó estar en la tierra prometida en ese idílico lugar, situado en medio de un lago y lleno de árboles, viñas y flores. Por fin reencontró la soledad y la tranquilidad. Las pocas personas que allí vivían eran gente simple que no había oído nunca hablar de él. Thérèse se le unió nuevamente a los pocos días. Como recordó más tarde el filósofo en sus *Confesiones* y *Ensoñaciones*, realizaba largos paseos en barca, durante los que contemplaba, feliz, el tránsito de las nubes y el suave movimiento del agua, visiones extáticas que podían distraerlo durante largas horas. También disfrutaba de la compañía de unas pocas personas. Como narraría en sus trabajos autobiográficos, estaba decidido a no salir nunca de aquel edén alpino: «Estoy determinado a fijar aquí mi existencia y a terminar en este lugar mis días». Sin embargo, fue expulsado de la isla por el Consejo de Berna.

El 25 de octubre de 1765 partió rumbo a Inglaterra, donde se hospedaría en la casa del filósofo escocés David Hume, a quien había tratado en París. Hume le brindó hospitalidad y protección desoyendo las recomendaciones de Diderot, Holbach y otros, quienes le advirtieron del carácter voluble e irascible de Rousseau. Para entonces era el único de los antiguos contertulios y amigos del ginebrino que aún no tenía pendencias con él... Con el tiempo las habría, y por cierto graves.

CAPÍTULO 4

# EL SENTIMIENTO, EJE DE LA MORAL, EL CONOCIMIENTO Y LA RELIGIÓN

Tras un período de estadías breves en diferentes lugares, Rousseau volvió a Francia, donde vivió hasta 1778, momento de su muerte. Durante esos años se sintió traicionado por sus antiguos amigos y se refugió en la redacción de escritos autobiográficos, que ponen de relieve el lugar que los sentimientos ocuparon en sus trabajos y su vida.

Luego de abandonar, el 25 de octubre de 1765, la isla de San Pedro, Rousseau comenzó nuevamente a viajar sin rumbo fijo por distintas ciudades de Europa: residió en Basilea (Suiza), Estrasburgo (Francia) y, durante una breve estadía, en París. Allí, la fortuna le sonrió en la persona de un filósofo escocés, orondo y risueño, llamado David Hume.

Hume, adalid del empirismo y el agnosticismo, residía en la Ciudad Luz como secretario de la embajada de su Graciosa Majestad británica. Era admirador de los escritos de Rousseau y, a través de Madame de Boufflers, había entablado amistad con el ginebrino cuando este se convirtió en una de las estrellas de los salones parisinos. Ante el peligro inminente de que fuera encarcelado, le ofreció asilo en Inglaterra, a pesar de las prevenciones de personajes como Holbach, D'Alembert y Diderot, quienes advirtieron al escocés de la doblez del autor del *Emilio*. A la Gran Bretaña marchó este en diciembre de 1765.

Gracias a la mediación de Hume, Rousseau fue recibido en los salones de la intelectualidad londinense como un héroe de

la libertad, perseguido por un régimen anticuado e intolerante. Ni que decir tiene que su fama —debida principalmente al acaparador éxito editorial de *Julia, o La nueva Eloísa*— se incrementó con la curiosidad suscitada por la exótica vestimenta armenia, la misma que ya había paseado por los cenáculos parisinos, y la compañía perenne de su perro *Sultán*, que iba con él a todas partes, incluso a las mansiones donde era convidado para exponer sus ideas sobre asuntos diversos.

Hume, que comparaba con Sócrates al ginebrino, había escrito de este: «Creo que podría pasar toda mi vida en su compañía sin peligro de que riñamos», perspectiva demasiado entusiasta para el trato con la persona airada y obsesiva en que a esas alturas se había convertido Rousseau, al cual, sin embargo, describía como «dulce y gentil y modesto y jovial... Es de talla pequeña; y sería más bien feo si no tuviera la fisonomía más magnífica del mundo [...]. Su modestia no parece ser buenos modales sino la ignorancia de su propia excelencia». Por su parte, el autor del *Emilio* también se había deshecho en elogios hacia su benefactor: «Sus grandes opiniones, su asombrosa imparcialidad, su genio, lo elevarían muy por encima del resto de la humanidad, si usted estuviera menos apegado a ella por la bondad de su corazón».

Las primeras muestras del carácter maniático de Rousseau aparecieron con manifestaciones de su hartazgo de Londres. Quería vivir fuera de la ciudad y Hume le proveyó de una casa campestre en Chiswick, una aldea cercana a la capital. Allí se instaló el prófugo con su compañera Thérèse y, por supuesto, con *Sultán*. Permanecieron en el lugar hasta marzo de 1766. En esos meses, Rousseau larvó sin motivo aparente enconadas suspicacias hacia Hume, hasta el punto de que más tarde escribiría en sus *Confesiones*: «Me trajo a Inglaterra en apariencia para procurarme un refugio pero en realidad para deshonrarme». Finalmente optó por mudarse a Wootton

Hall, la mansión del acaudalado Richard Davenport, conde de Devonshire, cuya familia tenía una larga tradición como mecenas de hombres de letras (al servicio de este linaje había estado, en el siglo XVII, el filósofo inglés Thomas Hobbes).

Las manías persecutorias de Rousseau se habían cristalizado en Hume y ya no hubo modo de que ambos personajes retomaran su antigua amistad, a pesar de que este intentó dialogar con su acusador, en aras de aclarar cualquier malentendido. En una carta privada, el escocés mostró su cambio de opinión con respecto a su antiguo asilado: «Está rematadamente loco», escribió.

Rousseau permaneció en Gran Bretaña hasta el 21 de mayo de 1767, cuando regresó a Francia con nombre falso y de modo precipitado, renunciando a la pensión que le había concedido el rey británico, Jorge III. En suelo galo permanecería ya sin interrupción hasta 1778, año de su muerte.

De vuelta en Francia, donde aún estaba proscrito (por esa razón, tuvo que cambiar de nombre y apoyarse en algunas ocasiones en personajes con influencias, como el príncipe de Conti, quien le ofreció alojarse por un tiempo en su propiedad de Trie-Château), intentó retomar el contacto con Madame de Warens. Se enteró entonces de que su antigua protectora y amante había muerto cinco años antes. Esa noticia le afectó mucho; años más tarde dedicó a su primera valedora algunas páginas de *Las ensoñaciones del paseante solitario*.

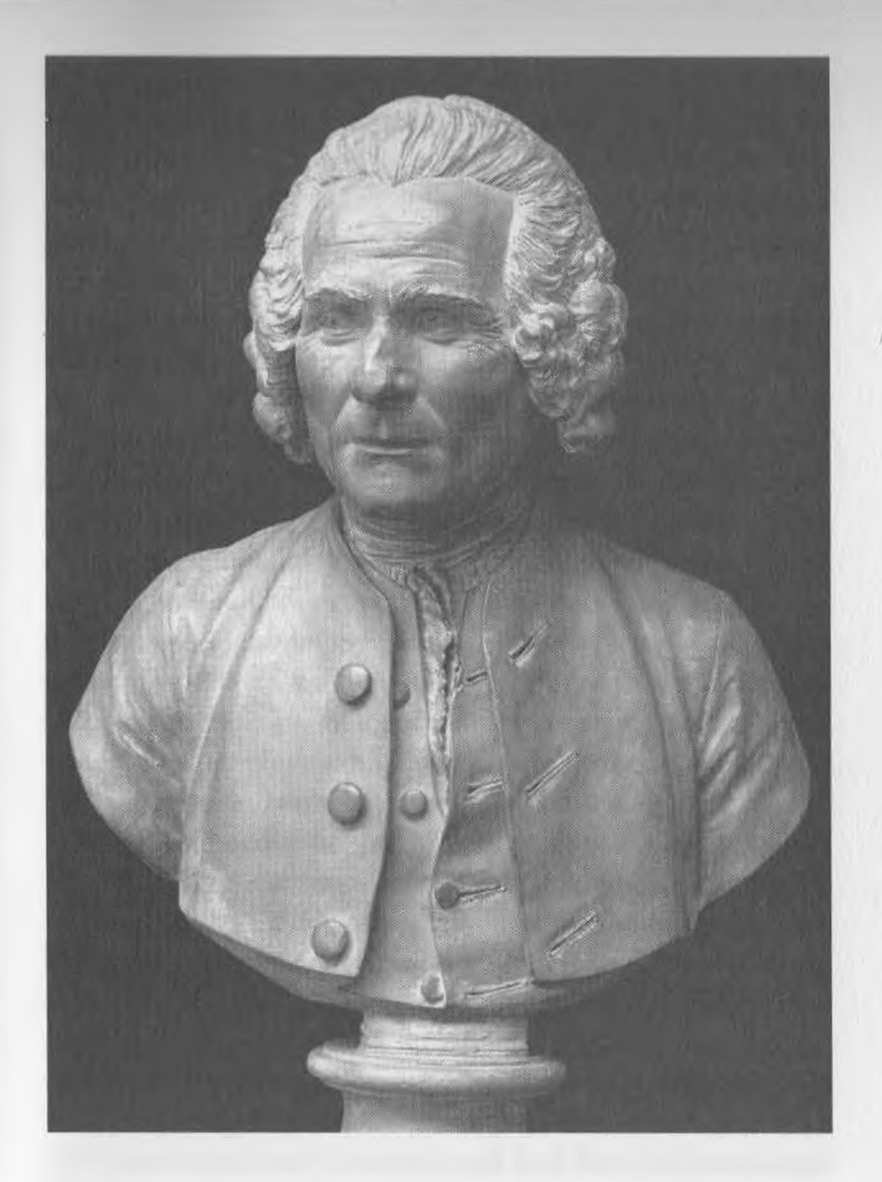
En 1770 se instaló nuevamente en París, en un modesto apartamento de la calle Platière. Para entonces se había convertido en un hombre célebre entre el pueblo parisino, más allá del privilegiado ámbito de los salones de los *philosophes*; tanto es así que la gente lo señalaba cuando caminaba por la calle, durante sus paseos, o en los cafés donde jugaba al ajedrez. Aparte de estas distracciones, Rousseau dedicaba su tiempo a copiar partituras (su trabajo más socorrido desde

hacía tantos años), a dar largas caminatas en soledad y a leer sus *Confesiones* en casas de destacadas personalidades, como el marqués de Pezay o la condesa d'Egmont. Las autoridades, por una petición de Madame d'Épinay, a quien no le agradaba ser mencionada en esas lecturas, le obligaron a suspenderlas un año después (1771), recordándole que no se encontraba en una buena posición para provocar un escándalo.

Por esas mismas fechas terminó su trabajo autobiográfico *Confesiones*, que había empezado a escribir en 1765, y también surgieron de su pluma un *Diccionario de música* (1768) y las ya mencionadas *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771). Esta obra supuso un nuevo motivo de disputa con sus antiguos amigos filósofos, quienes creían en la bondad de las políticas de reforma emprendidas *motu proprio* por gobernantes ilustrados, sin el concurso de sus súbditos («Todo para el pueblo, pero sin el pueblo», solía decirse en tales situaciones); en el caso de Polonia, algunos pensadores franceses habían sugerido la conveniencia de que el país se acogiese a la protección de la emperatriz de Rusia, Catalina la Grande, gobernante que reunía las características del déspota ilustrado. Como ya se dijo anteriormente, Rousseau entendía que la soberanía emanaba del pueblo y, por tanto, los gobernantes debían surgir de la voluntad de este.

## ROUSSEAU FRENTE A SÍ MISMO

En esta época, a pesar de la fama ganada entre las clases populares, Rousseau se sentía despreciado por sus contemporáneos. Pensaba, incluso, que sus viejos amigos participaban en un complot para perjudicarle (trama que supuestamente lideraban Voltaire, Diderot y Hume). Fue la época de la soledad («Heme aquí solo sobre la tierra, no teniendo más her-



Jean-Baptiste Houdon (1741-1788) realizó este busto de Jean-Jacques Rousseau a partir de la máscara mortuoria que imprimió inmediatamente después del fallecimiento del filósofo. Houdon, que inmortalizó a otros destacados intelectuales y celebridades de la época, como Diderot, Voltaire y Buffon, buscaba atrapar la singularidad psicológica de cada personaje, en un tiempo en que las personas comunes se estaban convirtiendo en ciudadanos y empezaban a hacer valer sus derechos como individuos, más allá de reyes, nobles y clérigos.

mano, amigo, prójimo que yo mismo»); también de pobreza y sufrimiento físico, debido a los problemas de salud que lo habían perseguido a lo largo de su vida. Frente a tantas adversidades, optó por la introspección.

El remedio frente a la sociedad corrompida ya no parecía ser la construcción de otro tipo de colectividad, sino el aislamiento, el reencuentro del individuo consigo mismo. Así, el filósofo se concentró en la escritura de trabajos autobiográficos y en los paseos solitarios, donde liberaba las potencias de su imaginación y recogía plantas que alimentaban su interés por la botánica (entre 1771 y 1773 redactó una serie de cartas sobre esta materia, remitidas a Madame Madeleine Delessert, que luego se publicarían con el título de *Cartas sobre botánica*). También construyó varios herbarios. Valga decir que Madame de Warens ya había intentado interesar al filósofo por esta actividad durante el período de Les Charmettes, pero, ¿se puede articular ese interés y ese trabajo con la vida y la obra de Rousseau? ¿Fue simplemente una distracción de sus últimos años? En todo caso, dado que vendió algunos de los herbarios que construyó, ¿se puede pensar que fue un medio de subsistencia complementario? Años más tarde, hacia el final de su vida, declararía que la botánica —a la que dedicó el séptimo paseo de *Las ensoñaciones del paseante solitario*— era lo único que le importaba.

Rousseau había comenzado a escribir su primer trabajo biográfico, las *Confesiones*, hacia 1765. La obra, que se publicó póstumamente (como ya se ha dicho, en 1770 leyó partes de ella en París), abarcó los primeros cincuenta y tres años de su vida (hasta 1767) y se la tiene por inicio del género autobiográfico.

Entre 1772 y 1776 redactó el extraño trabajo *Diálogos: Rousseau, juez de Jean-Jacques*, en el que intentó juzgar su propia vida frente a los ataques de sus enemigos, con el pro-

pósito de justificar su buen nombre ante las generaciones venideras. La obra se compone de tres conversaciones entre el ginebrino y «un francés», que en opinión de muchos estudiosos fueron escritas en pleno delirio paranoico del autor. El ginebrino intentaba demostrar la unidad de Jean-Jacques y de Rousseau, es decir, mostrar la coherencia entre su persona y su obra: si él era inocente, era porque su persona y su obra no se diferenciaban.

En esos trabajos, Rousseau criticaba a sus antiguos amigos, los enciclopedistas, tildándolos de canallas, perversos, superficiales e hipócritas que se habían confabulado para poner a la sociedad en su contra. Sin embargo, los cuestionamientos no se reducían al plano personal, sino que también alcanzaban el ámbito de las ideas filosóficas. Así, el ginebrino volvió a combatir vivamente desde estas páginas el materialismo y el ateísmo de «los filósofos modernos», que reducían la divinidad y las ideas de mal y virtud a nombres vacíos, y se volvían «dogmáticos» e «intolerantes» con quienes pensaban de otro modo.

Estas críticas han llevado a muchos estudiosos a considerar a Rousseau como el padre de la llamada «Contra-Ilustración». Después de todo, el mismo Diderot, quien editó la obra más importante del siglo, y que en un tiempo había sido su mejor amigo, lo había llamado «antifilósofo» (*Ensayo sobre Séneca*, 1778). Sin embargo, la constante crítica roussoniana a los prejuicios, a las religiones reveladas y a la intolerancia, así como su defensa de la libertad, aspectos centrales de la filosofía del Siglo de las Luces, hacen que no resulte sencillo aplicarle esa etiqueta. Más sencillo resulta verlo como un individuo de natural inquieto, siempre crítico con las convenciones de cualquier tipo y, sobre todo, reacio a la sacralización de otro principio —incluso de la razón, en cuya fuerza creía— que no fuera la libertad de conciencia.

Pese a su nueva vocación, casi anacorética, el aislamiento era un camino aciago en el que Rousseau pagaba el peaje de la amargura. Prueba de ello es que en su última obra, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, se preguntaba a sí mismo: «alejado de los hombres, ¿quien soy yo? Eso es lo que me queda por averiguar». Una penitencia, empero, que podía soportar debido a la gran desilusión que lo invadía desde hacía años, haciéndole tomar distancia anímica con respecto a su época: «todo lo exterior a mí, de aquí en adelante, carece de importancia». De este modo anticipó en la vida real y de un modo consciente la figura del alma bella, el hombre sensible que funda su existencia en las emociones y constrasta, dolorido, la coherencia de su proceder frente al desorden que reina en las conciencias ajenas. Un tema recurrente en la literatura romántica, magníficamente retratado en *Las penas del joven Werther* de Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) y en el *Michael Kohlhass* de Heinrich von Kleist (1777-1811), por citar dos brillantes ejemplos novelísticos, e incluso teorizado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

Con esta opción vital por la primacía de los sentimientos, Rousseau se alejó de la filosofía del Siglo de las Luces, que había hecho de la razón, en su vertiente de reflexión mecánica y analítica, la base de la existencia. Así, en las primeras páginas de las *Confesiones* explicó que la razón es posterior al sentimiento. Un poco después se puede leer que él no podía confundirse con respecto a los propios sentimientos: «yo no puedo equivocarme sobre lo que he sentido», señaló. Si en la filosofía de René Descartes, clave para entender la evolución del pensamiento de la Modernidad, la razón era el último reducto, en cambio, en la filosofía de Rousseau, la última instancia fue el sentimiento.



## JULIA, EL ALMA BELLA

En 1793, el filósofo alemán Friedrich Schelling publicó su ensayo *De la gracia y la dignidad*, donde por primera vez se menciona el concepto de «alma bella», definido como aquella personalidad en cuyo seno se avienen en perfecto acuerdo la sensibilidad y la racionalidad. Pronto se convirtió en figura literaria recurrente de la literatura romántica germana, pero su precedente inmediato fue un personaje de Rousseau, la protagonista de *Julia o La nueva Eloísa*, una mujer cuya moralidad nacía de los sentimientos, dotada de bondad espontánea y acusada sensibilidad estética, que se sentía encadenada por la escasa correspondencia entre su talante superior y la vulgaridad de la mayoría de sus congéneres, plasmada en hábitos sociales opresivos. Sobre estas líneas, una ilustración de la novela de Rousseau en la que aparecen Julia y su enamorado, Saint-Preux.

El sentimiento es prioritario, según el ginebrino, con respecto a la razón en dos sentidos: por un lado es anterior desde el punto de vista temporal, es decir, mientras que los hombres sienten desde su primera hora en el mundo, la razón se desarrolla con los años; por otro lado, el sentimiento es prioritario en el sentido de constituir una vía privilegiada de acceso al conocimiento. La existencia se revelaba a Rousseau a partir de aquello que sentía. Para autoconocerse mejor, el ginebrino tenía que revisar la cadena de sentimientos que recorrieron sus días mediante la redacción de sus trabajos autobiográficos.

Yo sentía antes de pensar.
CONFESIONES

El autor del *Emilio* consideraba que la primacía del sentimiento era común a todos los hombres. Pero, entonces, ¿qué lo hacía a él singular, diferente entre ellos? Simplemente se diferenciaba de los demás humanos en que estos se dejaban deslumbrar por las máscaras y engaños de la civilización; es decir, la diferencia estribaba en que se había alejado menos de la naturaleza que ellos. Del mismo modo que Sócrates sabía que «no sabía nada», lo cual suponía un descubrimiento crucial, Rousseau —a su parecer— era la única persona consciente de la escisión que lastraba las dotes naturales del resto de la humanidad. La autobiografía, el refugio en sí mismo, apareció entonces como un nuevo remedio frente a los males exteriores.

### Encontrar a Dios en el fondo del corazón

Del mismo modo que Rousseau había dictado una serie de principios políticos para que la vida en común de los hombres fuese más fructífera y feliz, también creía en la posibilidad de que cada individuo se sintiera impelido por sus

sentimientos más puros hacia una renovación espiritual. «Si nos despojamos de nuestros funestos progresos, de nuestros errores y nuestros vicios, y de la obra del hombre, todo está bien», exclamó en la *Profesión de fe del vicario saboyano*. Su filosofía era en última instancia optimista: el mundo no quiere nuestro mal, este solo es un producto del error del hombre. El mal no está enraizado ni en la naturaleza humana ni tampoco en la estructura misma de la realidad.

En consonancia con el principio aristotélico del lugar natural de todas las cosas, Rousseau creía que la realidad dispone de un orden inmutable, en el que cada ente ocupa una posición física que es la más ajustada a sus características. Según el Estagirita, cuando una cosa abandonaba su posición natural por efecto de una fuerza de origen externo, tendía a recuperar su original ubicación en cuanto podía hacerlo. Así se explicaba, por ejemplo, que una piedra lanzada al aire volviera a contactar con el suelo, más tarde o más temprano. Trasplantado este modelo ontológico al ámbito de la psique, Rousseau confiaba en que los hombres regresarían antes o después al seno de la madre naturaleza, ora por la capacidad de convicción de sus palabras ora por la tendencia propia del ser que se percibe extraño lejos de su prístino medio; harto de las cadenas artificiales, los vicios y las necesidades superfluas que lo apartan de la felicidad: «hombre, no busques más al autor del mal, eres tú mismo». Los hombres abusan de su libertad y no reconocen los límites de sus facultades, actitud que los transforma en seres desdichados y malvados.

Ahora bien, ¿cómo fundamentaba Rousseau este optimismo? De nuevo entraba en juego la figura de esa divinidad sentida, carente de rasgos antropomórficos, pura inspiración para la paz del espíritu. El ginebrino explicó que Dios, que por definición es omnipotente, también debe ser justo,

pues si no lo fuera se destruiría a sí mismo, lo que resulta contradictorio. Es decir, el poder de Dios implica el orden del mundo y el mal que el hombre puede hacerse a sí mismo no altera en nada ese orden. Ese Dios es eterno, omnipotente y bueno; un Dios justo que quiere y mantiene el orden de la naturaleza. Confesó el ginebrino que su limitada razón no le permitía asignar a la divinidad más atributos que los recién citados, y que representar a Dios como un ser humano sujeto a caprichos, pasiones violentas y otros vicios propios de los hombres era una injuria intolerable.

De este modo se apartaba el ginebrino de las religiones reveladas, los credos donde Dios se mezcla en la vida de los hombres, pero también del ateísmo materialista de sus amigos; tanto como del pesimismo antropológico esgrimido con anterioridad por pensadores como el ya citado Thomas Hobbes o el francés François de La Rochefoucauld (1613-1680), quien consideraba al hombre como un ser naturalmente malo. Otro tanto puede decirse de la distancia de Rousseau con respecto a las doctrinas teológicas que lastraban el alma humana con el estigma del «pecado original». El mal no está inscrito en nuestra naturaleza, insistía en unas y otras de sus obras, es producto de la sociedad y la historia.

De cualquier modo, seguía pendiente la demostración efectiva de la existencia de Dios. Dios existía, para Rousseau, porque él sentía su existencia. No era en el campo de la razón donde se deberán buscar las pruebas de ello, sino en el fondo del corazón. No es necesario, explicó, perderse en una compleja metafísica para demostrar la existencia de Dios, las «verdades eternas, admitidas por todos los sabios y reconocidas por todos los pueblos y en todos los tiempos, están grabadas en el fondo del corazón humano en caracteres imborrables».

Llegados a este punto, la raíz de la existencia del mal, convendría retroceder en el curso del tiempo hasta el domingo 1 de noviembre de 1755, día de Todos los Santos, que amaneció con total normalidad en Lisboa, la capital de Portugal. La agradable meteorología auguraba una asistencia multitudinaria a los festejos religiosos, pero la paz se truncó hacia las nueve de la mañana, cuando la tierra comenzó a temblar violentamente, derrumbando casas y edificios públicos y agrietando el suelo. Poco después, las aguas del océano Atlántico anegaron la parte baja de la ciudad, causando pánico y mortandad entre la población. A la desesperación ocasionada por el terremoto y la inundación se sumaron luego los incendios que hicieron arder casas y edificios, pero también tesoros artísticos y literarios. Muchas personas quedaron atrapadas entre los escombros. Los resultados del seísmo fueron escalofriantes: miles de muertos, la ciudad destruida y cientos de miles de supervivientes buscando en vano entre las ruinas a sus familiares.

En este contexto, Voltaire compuso el *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756), en el que atacó las visiones filosóficas de signo optimista. «Hay que admitirlo, el mal está sobre la tierra», afirmó tajantemente el patriarca de la Ilustración francesa.

Rousseau recibió el *Poema sobre el desastre de Lisboa* junto con otra obra de Voltaire, el *Poema sobre la ley natural*, compuesto para el rey Federico II de Prusia. Se los envió el propio autor, quien por entonces consideraba a Rousseau como uno más de los *philosophes* y creía que ambos escritos contarían con su aprobación (después de todo, Voltaire sabía que el ginebrino era amigo personal de Di-

derot y Grimm, así como colaborador de la *Enciclopedia*). Pero el destinatario reaccionó negativamente, en una carta fechada a 18 de agosto de 1756, en la que reprochaba la visión pesimista expuesta en ambos documentos.

Hasta el momento en que se alejó de París, en 1756, la actividad crítica de Rousseau se había limitado a denunciar los diferentes valores y aspectos que le disgustaban de la sociedad del siglo XVIII. En cambio, a partir de esa mudanza comenzó a pensar en la parte «positiva» de su obra o, en todo caso, en la parte de los posibles «remedios» para solucionar los problemas descritos anteriormente. En tal contexto recibió los poemas de Voltaire.

En su respuesta, el ginebrino cuestionó el lugar dado por el autor de *Cándido* a los temas del mal, presente en el mundo en forma de desorden y miseria de la condición humana, y de la divinidad, entendida como una instancia de perfección ajena por completo a los acontecimientos terrenales, que la doctrina volteriana asignaba a la exclusiva competencia de los aciertos y yerros de los seres humanos. La gran mortandad habida en Lisboa, sostuvo, que habría sido similar a la de cualquier otra ciudad en una situación similar, se debía a la engañosa sofisticación con que los humanos pretendían vivir, ocupando edificios que aportaban menos garantías de seguridad que una modesta cueva o una simple choza de madera y palma. Así pues, de nuevo habían sido víctimas del vicio de la apariencia y del afán de comodidad y lujo al que empujaba la sociedad.

Voltaire respondió el 12 de septiembre de ese mismo año, a través de una carta breve que era en realidad una respuesta evasiva. Escribió que Rousseau no había comprendido sus poemas o, por lo menos, el que trataba sobre el terremoto de Lisboa, y se ratificó en sus ideas deístas, creencias que le generaron algunos problemas con el resto de los *philosophes*.



## LOS BUENOS ENEMIGOS: ROUSSEAU Y VOLTAIRE

Sobre estas líneas, estampa anónima del siglo XVIII que muestra una conversación entre Voltaire (izquierda) y Rousseau. El francés expresó su perplejidad frente a algunas de las posiciones adoptadas por el ginebrino, como fueron sus ataques contra las ciencias y las artes; sin embargo, los unía la lucha contra la intolerancia y los prejuicios. A pesar de las desavenencias, cuando en 1770 Rousseau se enteró de que un grupo de hombres de letras había decidido erigir una estatua de mármol como homenaje a Voltaire, y que con ese fin se lanzaba una suscripción, no dudó en enviar su contribución económica.

Aparte de la polémica ligada a las creencias religiosas, Rousseau también se separó de la tendencia general de la Ilustración en lo referente a la epistemología estrictamente empirista defendida por los *philosophes*.

Si se ha criticado a la filosofía de la Modernidad por apoyar sus sistemas en un ser descarnado, una conciencia subjetiva que reduce sus capacidades cognoscitivas a una razón mecánica e instrumental, esa no es, en todo caso, la imagen del hombre presente en la obra de Rousseau. Los sentidos ocupan un lugar muy importante en su teoría del conocimiento. Como se vio al comentar el *Emilio*, en el buen desarrollo de las facultades sensitivas estriba el primero e imprescindible estadio de la educación del sujeto, si queremos crear un individuo autónomo y satisfecho con sus capacidades. En esta cuestión, Rousseau se alineó junto a sus antiguos amigos Denis Diderot, Étienne Bonnot de Condillac y el resto de los *philosophes*, que en diferentes obras habían intentado esbozar una teoría del conocimiento asentada en la maduración de los sentidos. Diderot, por ejemplo, en su *Carta sobre ciegos* (1749), señaló que la falla o carencia en uno de los órganos sensoriales clausuraba una ruta de conocimiento. De otro lado, Condillac, en su *Tratado de las sensaciones* (1754), reemplazaba al hombre por una estatua dotada de facultades psíquicas, que gradualmente adquiría conocimientos:

> Imaginemos una estatua organizada internamente como nosotros y animada por un espíritu privado de todo tipo de ideas. Supongamos que la parte exterior de la misma está cubierta, lo cual le impide el uso de los sentidos, y que somos nosotros quienes podemos descubrir alguna parte de

la superficie permitiendo así el ingreso de las impresiones correspondientes a la facultad descubierta.

Se alejaban así del sistema racionalista, representado paradigmáticamente por Descartes, según el cual la base del conocimiento se encuentra en las ideas innatas que la razón identifica en nuestra mente de manera «clara y distinta», y a partir de las cuales solo ella puede trazar las relaciones lógicas necesarias para demostrar la certeza del conocimiento empírico.

El planteamiento de Condillac entroncaba con la escuela empirista iniciada en el Reino Unido por Locke, Berkeley y Hume, y cuyas ideas se habían expandido a la mismísima cuna del cartesianismo, Francia. Las concepciones epistemológicas de Rousseau se acercaban a los empiristas en algunos aspectos, pero rechazaba el ginebrino la idea según la cual en el espíritu no hay nada que no ingrese a través de la experiencia (la célebre tábula rasa citada por Locke, una pizarra en blanco que se iba llenado de anotaciones conforme entraba en relación nuestra sensibilidad con la realidad exterior); no consideraba que el espíritu estuviera totalmente vacío en origen, con lo cual aceptó la existencia de nociones «innatas», como la de «justicia»: «las verdades eternas, admitidas por todos los sabios y reconocidas por todos los pueblos y en todos los tiempos, están grabadas en el fondo del corazón humano en caracteres imborrables». Esos principios son, explicaba, la causa del juicio homogéneo de todas las naciones acerca del bien y el mal, a pesar de sus diferencias de cultos y costumbres.

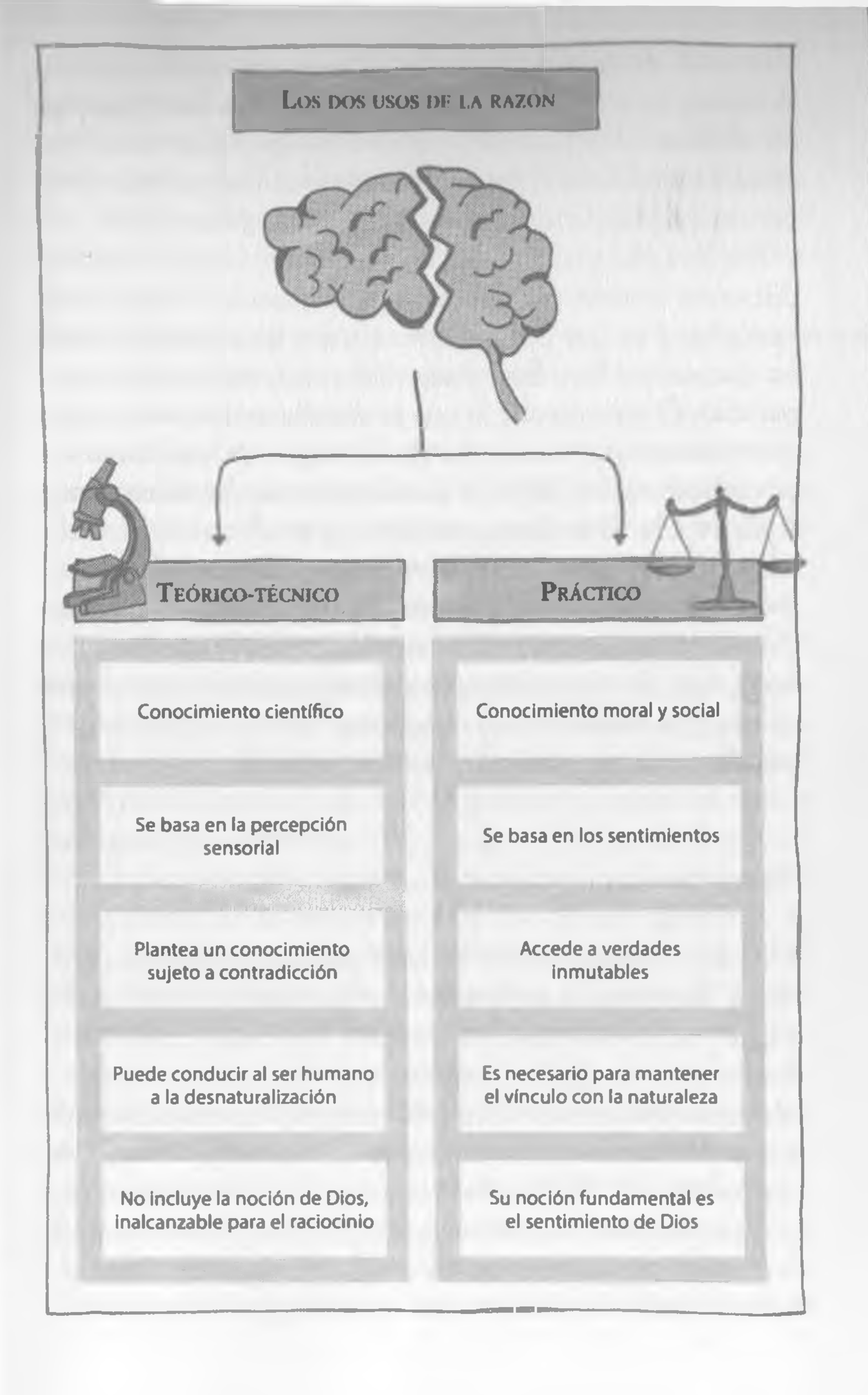
Esas nociones inscriptas en la naturaleza humana no se descubren por el razonamiento, sino por los sentimientos; incluso ellas mismas son sentimientos, «sentimientos innatos» a los que el ginebrino llamó «la voz de la naturaleza». La voz del corazón es la voz de la conciencia y, según se explica en la *Profesión*, luego de recordar que sentimos antes de conocer,

## LOS SENTIMIENTOS NUNCA ENGAÑAN

La Ilustración hizo suyos los presupuestos empiristas que señalaban la experiencia sensible como origen de todo conocimiento. Rousseau participó de esa corriente epistemológica, influido sin duda por los escritos de antiguos amigos como Denis Diderot y, sobre todo, David Hume. Pero el ginebrino fue más allá del escepticismo empirista con su profesión de realismo, que afirmaba la certeza de la información proporcionada por los sentidos acerca de la realidad exterior (supuesto que Hume había relegado al ámbito de la creencia), y enriqueció el análisis gnoseológico con la distinción entre dos usos de las capacidades racionales del ser humano: teórico-técnico y práctico. El primero se ocupa del conocimiento científico, con el material de trabajo servido por las percepciones; su labor consiste en comparar los datos sensibles, que aparecen dispersos e inconexos, y sacar conclusiones a partir de la inferencia inductiva, formulando leyes y principios generales. El segundo atañe a la vida moral y social, así que parte de otro objeto de investigación, los sentimientos.

### La primacía gnoseológica del sentimiento

Rousseau reconoció la parcialidad intrínseca del conocimiento empírico, sujeto al principio de contradicción. La razón es en sí misma insuficiente para conocer todo, y en el ámbito donde ella no alcanza es sustituida por los sentimientos. Así ocurre, por ejemplo, en la demostración de la existencia de Dios, cuya evidencia es lógicamente inalcanzable. Los sentimientos son en sí mismos irrefutables y, por tanto, muestran el camino cierto en nuestra relación con la esfera social (moral y política), puesto que apuntan a verdades fundamentales. Por una parte, esta primacía práctica del sentimiento entronca con la doctrina de Rousseau acerca del hombre natural, no contaminado por las perversiones y el mal orden sociales, que a su juicio era depositario de virtudes a las que la civilización resulta poco proclive, como la compasión y la generosidad. De otro lado, el ginebrino se opuso al modelo científico mecanicista que la Ilustración heredó de Isaac Newton: la ausencia de Dios en la explicación de la realidad le parecía proclive a interpretaciones despiadadas de la naturaleza y la sociedad.



Los dos usos de la razon
Teórico-técnico
Práctico
Conocimiento científico
Se basa en la percepción sensorial
Plantea un conocimiento sujeto a contradicción
Puede conducir al ser humano a la desnaturalización
No incluye la noción de Dios, inalcanzable para el raciocinio
Conocimiento moral y social
Se basa en los sentimientos
Accede a verdades inmutables
Es necesario para mantener el vínculo con la naturaleza
Su noción fundamental es el sentimiento de Dios

«los actos de conciencia no son juicios, sino sentimientos». Rousseau no rechazaba el juicio, el uso de la razón, como se ha observado en la descripción del proceso educativo presentado en el *Emilio*, pero lo posponía en el desarrollo de la personalidad individual a los sentidos y las pasiones.

Por otra parte, al abordar la cuestión del conocimiento en diferentes escritos, insistió en que las facultades humanas son limitadas, y en que por esa misma razón no pretendía entrar en discusiones filosóficas y metafísicas que superasen esa capacidad. Él solo repetía lo que le dictaba su corazón, con lo que vino a coincidir con otro de los rasgos característicos del pensamiento del Siglo de las Luces: la crítica a los sistemas metafísicos, a las filosofías especulativas que no reconocían los límites de la razón humana. Esta cuestión alcanzaría su máximo desarrollo teórico en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant (publicada en 1781, tres años después de la muerte de Rousseau), donde el pensador alemán examinó los elementos *a priori* y *a posteriori* que constituyen el acto cognoscitivo y, con ello, el alcance del conocimiento humano.

## El amor de sí

No solo el conocimiento teórico y práctico, también la conducta ética estaba íntimamente relacionada con el sentimiento en los escritos de Rousseau. Tal como contó en sus *Confesiones*, en algún momento de su vida había pensado redactar un tratado con el título de *La moral sensitiva*, a fin de poner de manifiesto los principios de su sistema ético, pero el proyecto no llegó a materializarse. De cualquier modo, su moral se basaba en el «amor de sí mismo», una percepción interna, primitiva y natural sobre la que se construía la relación del individuo con los demás sujetos. Siguiendo el

mismo argumento, de ese sentimiento primigenio derivarían otros, como la compasión.

El «amor de sí», señaló Rousseau, es la primera de las pasiones humanas. Una pulsión innata de la cual surgen todas las demás pasiones. El ginebrino no lo rechazó, bien al contrario, le parecía que se trataba de un sentimiento necesario y positivo. Ahora bien, se preocupó en distinguirlo del «amor propio». Mientras que el primero es un sentimiento natural que lleva al individuo a velar por su conservación, y del cual nacen la compasión y la piedad, el amor propio es un sentimiento ficticio, artificial, que nace en el seno de la sociedad como resultado de las falsedades de la civilización, y que convierte al sujeto en un individuo egoísta y vanidoso.

El amor de sí siempre es bueno.

*Emilio o De la educación*

El concepto de «amor de sí» le fue de utilidad para ofrecer una peculiar conclusión acerca del terremoto de Lisboa. Según Rousseau, si el temblor se hubiera producido en los lugares donde habitaban los sujetos considerados salvajes, que viven dispersos y sin techos que los aplasten, los daños hubieran sido menores. Así, concluyó que es la forma de vida de las grandes ciudades, obras de los hombres opuestas a la naturaleza, la que propiciaba ese tipo de desastres. Y explicó también que no debía interpretarse como maldad el simple funcionamiento de la naturaleza. El autor del *Emilio* rechazaba la existencia del mal como entidad.

Al colocar en el sentimiento las bases de la moral, Rousseau se alejaba de la tradición cristiana, que había visto los sentimientos y las pasiones como factores negativos y en algunos casos, incluso, como enfermedades. Es verdad que Rousseau no fue el único en dar tal paso en esa época, pues otros enciclopedistas como Diderot o Voltaire, además de Hume, también otorgaron una decisiva significación moral

a los sentimientos y las pasiones. Ahora bien, lo que en este caso distinguió a Rousseau de los demás filósofos de su tiempo fue la ubicación de esos sentimientos y pasiones como base de su doctrina. Esta circunstancia ha llevado a muchos estudiosos de la historia y la filosofía a ver en el ginebrino al padre del Romanticismo del siglo XIX.

## El místico Rousseau

Durante los paseos solitarios que el filósofo realizaba en sus últimos años, recolectaba plantas que luego observaba, comparaba y clasificaba. Abordaba el tema como un científico en la medida que leía libros sobre botánica, como *Systema naturae* (1735) de Carlos Linneo, valiéndose de lo aprendido en ellos para observar las plantas recolectadas, comparar los ejemplares, analizar sus estructuras y buscar leyes o principios generales a partir de las mismas. Sin embargo, no le embargaba el afán taxonómico propio de la racionalidad instrumental de la Ilustración, que inspiró a tantos naturalistas de su tiempo, porque la naturaleza era para Rousseau un objeto pleno y coherente en sí mismo, digno de reverencia, y no un mero engranaje de elementos a descomponer y reconstruir, como sostenían los partidarios de las ideas mecanicistas que también estuvieron en boga en los círculos ilustrados, y cuyo principal representante fue Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), autor de *El hombre máquina*. Por tanto, su concepto de lo natural rozaba el misticismo. En nada le importaban las discusiones sobre los métodos científicos y los sistemas que tenían lugar en el seno de las academias, donde la botánica «degenera no menos que las plantas exóticas en los jardines de los curiosos» (Voltaire y otros hombres de letras cultivaban plantas exóticas), ni tampoco pretendía buscar en

ellas cualidades medicinales, como hacían muchos botánicos de la época.

Carente de cualquier fin científico o erudito, salir a buscar plantas era la excusa que lo conducía a lugares de belleza idílica, donde lograba una especie de éxtasis en comunión con la naturaleza; una vivencia estética que lo alejaba de los males del mundo. Tal es el caso del paseo por los alrededores de la Robaila, donde remarcó, más allá de las hermosas plantas halladas, la belleza del lugar silvestre al que llegó, el cual era una especie de «refugio olvidado por todo el universo». Las plantas no solo lo llevaban a esos lugares, sino que, además, su recolección le permitía luego evocar lo vivido: los momentos dulces de paz y soledad, los estados de ánimo alcanzados en esos refugios naturales. Ese contacto puro y desinteresado con la naturaleza le provocaba —según sus propias palabras— un placer difícil de describir, ensoñaciones causadas en el corazón del filósofo por el maravilloso espectáculo que le brindaban sus devaneos campestres. En este sentido, Rousseau distinguió el acto de meditar el ensueño del acto de pensar; mientras que el primero le resultaba placentero, el segundo se le hacía desagradable.

> Yo no volveré a ver esos bellos paisajes, esos bosques, esos lagos, esas rocas, esas montañas, que han tocado mi corazón; pero, ahora que ya no puedo alcanzar esos deliciosos lugares, puedo abrir mi herbario y transportarme a ellos. Las partes de las plantas que he recolectado me permiten recordar ese magnífico espectáculo [...]. Lo que me empuja hacia la botánica es, así, la cadena de ideas que despierta.

La idea de «naturaleza» es un concepto clave no solo en la filosofía de Rousseau, sino también en las obras de los demás enciclopedistas. En el caso del filósofo ginebrino, la

noción no solo remite al terreno de la física, a los reinos mineral y animal, sino también al dominio de la metafísica, es decir, al orden natural creado por la Providencia. Es sobre todo en este segundo plano donde se ubicaba Rousseau al explicar el estado en el que caía al observar la naturaleza en sus paseos; se sentía parte de un «inmenso y bello sistema». Por otra parte, la idea de «naturaleza» tuvo también, como se ha visto, un sentido normativo en su filosofía, es decir, remitía al plano de aquello que es, pero también de aquello que debe ser.

En otro orden de cosas, cabe considerar que el interés por las plantas y la naturaleza en general reintrodujo en la obra de Rousseau, una vez más, la oposición capital entre naturaleza y sociedad. Al paisaje idílico del bosque, con sus árboles, sonidos, rocas, lagos, flores, se oponía el ruido de las ciudades, las costumbres antinaturales de sus habitantes y la corrupción que en ellas reinaba.

## LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

En 1778 el marqués de Girardin invitó a Rousseau y a Thérèse a dejar su modesto apartamento de la calle Platière, en París, para instalarse en su propiedad de Ermenonville, a unos cincuenta kilómetros de la ciudad. Girardin les trataba desde hacía cuatro años y de hecho se había convertido en el último discípulo del ginebrino, quien aceptó la oferta y se instaló el 20 de mayo de ese año en una casa campestre ubicada cerca del castillo del marqués.

La propiedad contaba con un lago, bosques y jardines cuyo diseño estaba inspirado en la obra de Rousseau, quien pudo recuperar allí su vieja costumbre de dar largos paseos por el campo, durante los cuales siguió cultivando su afición

a la botánica. Se acostaba al ponerse el sol y se levantaba al amanecer para recorrer los campos; daba alimento a los pájaros y a veces tocaba algún instrumento o navegaba en canoa por el lago. Si algunas veces hacía todo esto en absoluta soledad, como si jugara a ser Robinson, otras era acompañado en sus salidas por uno de los hijos del marqués de Girardin, y siempre se mostraba amable con las personas del contorno.

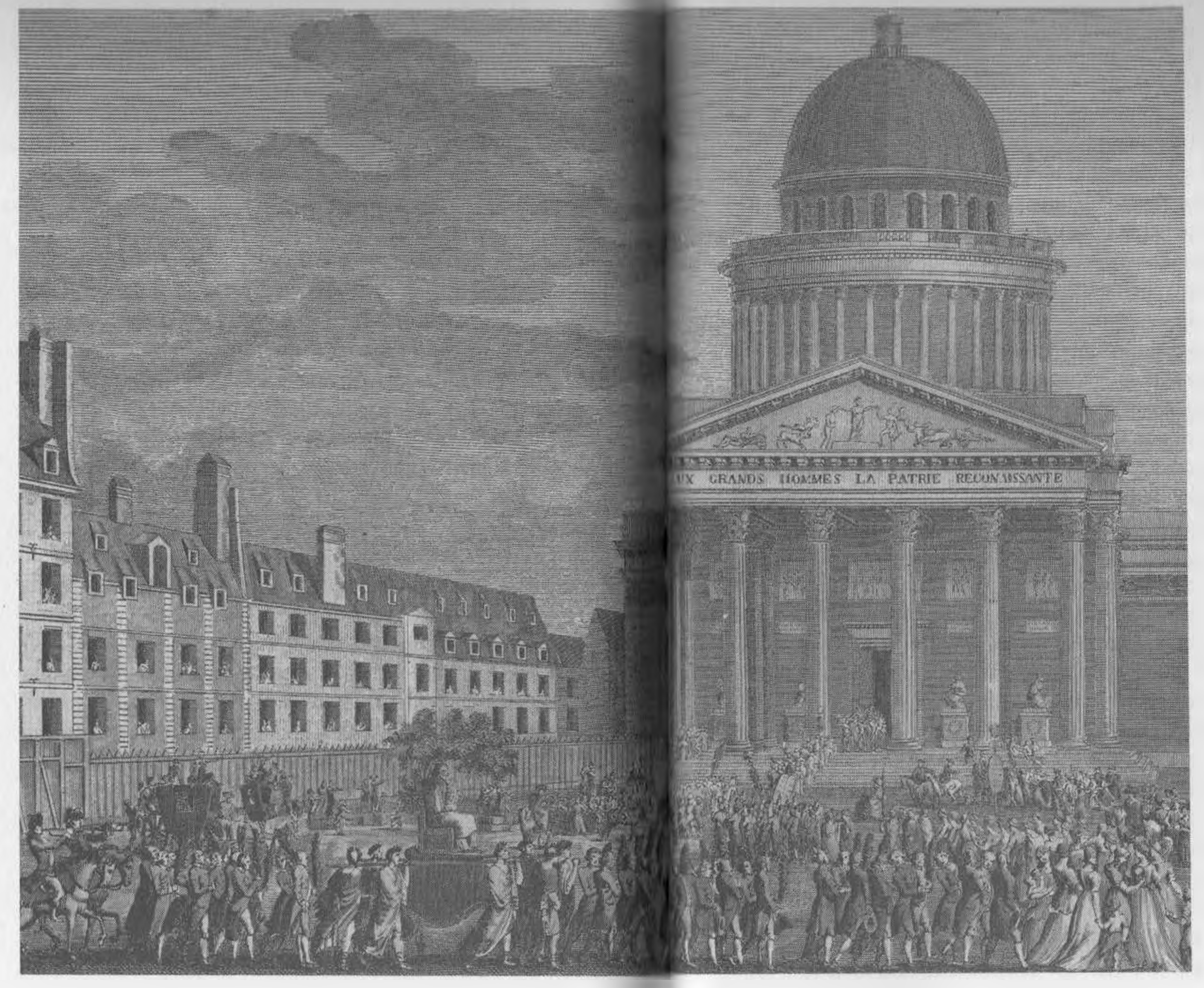
Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos.

*LAS ENSOÑACIONES DEL PASEANTE SOLITARIO*

En Ermenonville dejó Rousseau inacabada la redacción de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, obra iniciada en 1776 que se divide en diez capítulos, genéricamente denominados *Promenades* (en francés, «paseos»). En sus páginas se suceden las anécdotas, tanto de la época de Ermenonville como correspondientes a episodios más antiguos; también hay en ellas reflexiones sobre política, antropología, pedagogía y religión que no difieren de los argumentos desarrollados con mayor detalle en obras anteriores. Y cómo no, abundan las descripciones de paisajes y plantas.

El tono de la obra es lírico, con pasajes que invitan abiertamente a la vida contemplativa. Sin embargo, en otros aspectos se trata de un texto de cariz pesimista donde el filósofo, resignado, ya no buscaba justificarse de cara a la posteridad. En las primeras páginas del libro explicó Rousseau que en las *Confesiones* y los *Diálogos* aún «contaba con el futuro», y esperaba que otra generación examinara mejor las críticas que había recibido y rehabilitara su figura. Una esperanza que ya había perdido por completo en Ermenonville: «todo ha terminado para mí [...]. No me queda nada que esperar».

«¿Es extraño que yo ame la soledad?», se preguntaba Rousseau en ese postrer escrito. Y a continuación explicó que su gusto por el aislamiento se debía al desprecio recibido de




La arquitectura neoclásica de la antigua iglesia de Santa Genoveva de París, obra del arquitecto Jacques-Germain Soufflot, aloja desde 1791, por disposición de la Asamblea Nacional surgida de la Revolución francesa, el Panteón de los Hombres Ilustres de la Patria. Allí se hallan desde octubre de 1794 los restos de Jean-Jacques Rousseau. Junto a estas líneas, grabado de la época que muestra la comitiva formada para su traslado al Panteón.

parte de los hombres, particularmente en las grandes ciudades (clara alusión a sus conflictos con los ilustrados parisinos y Hume). También confesó que esa inclinación a la soledad no le impedía tratar con sus congéneres, siempre que estos fuesen personas humildes y sencillas como los campesinos que encontraba en sus paseos por Ermenonville, pues nada tenían estos que ver con los vanidosos y pérfidos hombres de las cortes que había tratado en otras épocas. La diferencia en favor de los primeros estaba, por supuesto, en su régimen de vida, tan cercano a la naturaleza. El ginebrino se había convertido en un espíritu selectivo, ciertamente, pero nunca se le pudo acusar de misántropo, como algunos quisieron creer.

De su filosofía no se desprende la necesidad de destruir las instituciones. En todo caso, se trata de la construcción de unas instituciones legítimas, de una sociedad pequeña donde las relaciones entre los hombres sean dulces, las personas sencillas y el interés individual no se coloque por encima del general, como explica en el noveno paseo de *Las ensoñaciones*. En las primeras líneas del libro afirma, luego de señalar que se encuentra solo, que es el más sociable de los hombres y el que más los ama, y que si se encuentra solo es como consecuencia del complot armado contra su persona. Si los lazos que lo unían a los hombres se han roto, explica, no es por su culpa sino por culpa de sus enemigos.

En tan dulce lugar pasó sus últimas semanas Jean-Jacques Rousseau, que falleció el 2 de julio de 1778, como consecuencia de una apoplejía. Tenía entonces la edad de sesenta y seis años. Ese mismo día, el célebre escultor Jean-Antoine Houdon tomaba su máscara mortuoria para realizar más tarde un busto del filósofo.

Dos días después, los restos del autor del *Emilio* fueron sepultados en la isla de los Álamos, un bello paraje de la propiedad del marqués de Girardin. La isla adquirió cele-

bridad rápidamente y se convirtió en un lugar de peregrinaje laico; la visitaron destacados personajes de la época, como la reina María Antonieta y su esposo, el rey Luis XVI de Francia, quienes conocían y admiraban la obra del ginebrino, pero también los líderes revolucionarios Maximilien Robespierre y Georges-Jacques Danton, entre otros personajes de actitud significadamente antimonárquica.

Allí descansaron los restos del filósofo hasta 1794, momento en que la Convención francesa decidió exhumarlos. Las cenizas de Rousseau, aclamado como héroe de Francia, fueron depositadas el 11 de octubre del mismo año en un nuevo emplazamiento, el Panteón de los Hombres Ilustres de la Patria (París), y su memoria reivindicada como uno de los padres espirituales de la Revolución iniciada en 1789. Allí se encuentran a día de hoy.

Jean-Jacques-Régis de Cambacérès, miembro de la Convención Nacional, leyó el discurso de recibimiento y saludo a los restos de Rousseau en su ingreso al Panteón, donde ya estaban los despojos de Voltaire, calificando al personaje como «defensor de la igualdad y la libertad».

# Glosario

**Amor de sí** (*amour de soi*): es un sentimiento natural que lleva al individuo a velar por su propia conservación. De ese sentimiento, que es la base de la moral según Rousseau, derivan otros como la piedad y la compasión.

**Amor propio** (*amour-propre*): el «amor de sí» puede degenerar en «amor propio», un sentimiento artificial, ficticio, que empuja al individuo a caer en una conducta egoísta. En el estado de naturaleza no existe el «amor propio», este solo puede emerger en medio de la sociedad, en sujetos que intentan colocarse por encima de los demás.

**Ateísmo** (*athéisme*): doctrina que niega la existencia de Dios. Se aclara en la *Profesión de fe del vicario saboyano* que la posición que defiende este religioso no es el ateísmo, sino la religión natural. Si bien Rousseau combatió a las religiones reveladas, no adoptó una postura atea e incluso reprochó esta a los *philosophes*.

**Contrato social** (*contrat social*): pacto entre individuos que constituye el principio de la sociedad política. Esta figura fue utilizada por otros teóricos anteriores a Rousseau, como Samuel Pufendorf, John Locke o Thomas Hobbes. El contrato social permite el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad política.

Rousseau no aceptó la idea clásica —recuérdese a Aristóteles— según la cual el hombre es un ser naturalmente político.

**Desigualdad** (*inégalité*): Rousseau clasificó la desigualdad entre los hombres en física y moral. La primera remite a las diferencias de edades, fuerzas y salud entre los individuos; la segunda, a los privilegios que algunos sujetos gozan en perjuicio de otros, y que no son producto de la naturaleza, sino de convenciones sociales. El *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* describe el surgimiento de este segundo tipo de desigualdad. Es necesario recordar que Rousseau vivió en la Francia del Antiguo Régimen, es decir, una sociedad profundamente desigual y muy jerárquica, fundada en las diferencias de cuna, rango y riqueza.

**Dios** (*Dieu*): el ser supremo. Rousseau utilizaba el término para referirse tanto a un ser que ha creado el mundo y garantiza su orden (en la línea del deísmo) como a la divinidad de las religiones reveladas.

**Estado de naturaleza** (*état de nature*): es un estado primigenio donde los hombres viven aislados, no existiendo entre ellos ninguna relación de tipo jurídico-político. En ese estado, los hombres son libres e iguales. Sin embargo, el estado natural es una ficción, una hipótesis teórica cuyo fin es servir de base a un razonamiento ético-político.

**Fanatismo** (*fanatisme*): actitud o estado de espíritu de aquellos que defienden con fervor y de manera acrítica un ideario político o una creencia religiosa, practicando modos o conductas intolerantes con respecto a aquellos que mantienen opiniones diferentes. Rousseau criticó el fanatismo y defendió la tolerancia religiosa e ideológica.

**Filósofo** (*philosophe*): Rousseau utilizó esta palabra para aludir a todos aquellos que participaron del espíritu de la Ilustración, ya fueran ensayistas, científicos, poetas, etc., como D'Alembert, Grimm, Diderot y d'Holbach, entre otros. Durante la etapa de madurez criticó a los *philosophes* por su materalismo y ateísmo.

**Hombre natural** (*homme naturel*): categoría utilizada por Rousseau para aludir a un hipotético hombre primitivo y salvaje. Ese

hombre vive en armonía con la naturaleza y no conoce el mal, que es un producto artificial de la civilización. De allí la superioridad del hombre salvaje sobre el civilizado. A pesar de esto, Rousseau no fue un primitivista, en el sentido de que no creía en la posibilidad de regresar a ese estado natural, y tomó partido por la renovación de los principios de la convivencia social.

ILUSTRACIÓN (*Siècle des Lumières*): se utiliza este término para aludir al movimiento cultural que se desarrolló en el siglo XVIII. La filosofía de la Ilustración se caracterizó por su confianza en la razón y el progreso (moral y técnico), que avanzaría en la medida en que se eliminaran las supersticiones, los prejuicios y la intolerancia. Rousseau fue uno de los mayores representantes de esa corriente de ideas, pero también un crítico despiadado de muchos de sus principales conceptos, como la creencia en que la mejora de las condiciones de vida materiales devendría necesariamente en el perfeccionamiento moral de la humanidad. La Ilustración tuvo su origen histórico en Inglaterra, pero alcanzó su máximo desarrollo en Francia y se extendió a todo el continente.

PERFECTIBILIDAD (*perfectibilité*): categoría creada por Rousseau para referirse a la facultad de perfeccionarse que tiene el hombre, y también la especie. Esta facultad saca a los humanos de su condición originaria y los convierte en seres sociales, por lo que es la fuente de todas sus desgracias, aunque también les permitirá llegar a convertirse plenamente en hombres, el día en que se alcance la libertad civil en el estado legítimo que Rousseau describe en *El contrato social*.

RELIGIÓN CIVIL (*religion civile*): profesión de fe cuyo único fin es la preservación del Estado. Rousseau esboza el plan de una religión civil en el cuarto capítulo de *El contrato social*. Los principios de la religión civil, explicaba, debían ser pocos y simples, enunciados con precisión y sin comentarios. Este tipo de religión permite que los ciudadanos respeten los fundamentos del Estado.

SALVAJE (*sauvage*): hombre primitivo. El salvaje es aquel individuo que vive en el estado prepolítico. Dado que posee pocas nece-

sidades y vive de acuerdo a la naturaleza, se contrapone al hombre social, que se aleja de la naturaleza y vive preocupado por la satisfacción de necesidades superfluas, artificiales. Desde esta posición, Rousseau retoma el mito del buen salvaje. Así pone en cuestión la idea del progreso del espíritu humano, defendida por la mayoría de los enciclopedistas.

SISTEMA (*système*): teoría acerca del ser, metafísica. Rousseau fue, como el resto de los filósofos ilustrados, un enemigo de las concepciones sistémicas de la filosofía.

VOLUNTAD GENERAL (*volonté générale*): es el resultado del pacto que Rousseau describe en *El contrato social.* Mediante ese acto, los individuos se unen conformando un «yo común» o «voluntad general», es decir, un «cuerpo político», el Estado. De allí emana el poder soberano, el poder político, que es inalienable, indivisible y absoluto. El objetivo de la voluntad general no puede ser sino el bienestar de la sociedad; en ese aspecto se distingue de la «voluntad de todos», que no es más que una sumatoria de voluntades particulares y tiende al bien de un individuo o una facción.

# Lecturas recomendadas

Blom, P., *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama, 2010. Cautivadora historia del proceso de edición de la *Enciclopedia*, una de las obras más importantes de la historia de la humanidad. Arroja luz sobre la relación entre los editores de la *Enciclopedia* y Rousseau, y sobre la colaboración del ginebrino en la obra colectiva. Además, el trabajo recrea de forma amena y bien documentada el ambiente en el que vivió el filósofo.

Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972. Trabajo clásico acerca de la filosofía del Siglo de las Luces. Ofrece una aproximación sistemática a las ideas del período. El libro se escribió con la intención de revalorizar el pensamiento ilustrado durante la primera mitad del siglo xx.

—, *Rousseau, Kant, Goethe: filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2007. Tres ensayos de Cassirer que ofrecen una visión panorámica de la Ilustración europea, a partir del examen de tres pensadores singulares —Rousseau, Kant y Goethe— sin cuya obra no puede comprenderse este período en toda su riqueza.

Ferrone, V. y Roche, D. (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1997. Trabajo metódico donde se aborda el pensamiento del siglo xviii desde diferentes ángulos: conceptos clave, representaciones, símbolos, áreas, etc. Contiene, además, un útil

capítulo acerca de la recepción de las ideas del Siglo de las Luces en los siglos XIX y XX.

GINZO, A., *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau*, Madrid, Editorial Cincel, 1985. Análisis claro y conciso de las ideas principales de Voltaire y Rousseau, los dos filósofos que el autor considera más representativos del período.

HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Revista de Occidente, 1946. Amena presentación de las ideas que recorrieron el siglo XVIII. El autor logra articular un estilo ágil, a medio camino entre la narración y el ensayo, sin perder en ningún momento el rigor intelectual.

IGLESIAS, C., *Razón y sentimiento en siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001. El libro reúne una serie de artículos sobre Montesquieu y Rousseau, que arrojan luces sobre diferentes aspectos de sus obras: teoría del conocimiento, política y moral.

STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983. Si bien el acceso al texto no es sencillo, merece la pena el esfuerzo, dada la profundidad del análisis.

TODOROV, T., *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008. Este libro presenta de manera clara y concisa las ideas principales del proyecto ilustrado. Lejos de ser un frío trabajo académico, Todorov ataca a los detractores de ese proyecto y analiza algunos problemas contemporáneos a la luz de la filosofía ilustrada.

—, *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona, 1987. Clara y lúcida exposición de la teoría de Rousseau.

TROUSSON, R., *Jean Jacques Rousseau: gracia y desgracia de una conciencia*, Madrid, Alianza, 1995. Ameno trabajo sobre la vida de Rousseau y su trayectoria intelectual.

VILLAR, A., *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995. A la luz del impacto que tuvieron las consecuencias del terremoto del Lisboa de 1755, la autora analiza el estudio del problema del mal en el siglo XVIII, deteniéndose particularmente en las visiones de Voltaire y Rousseau. El trabajo incluye las cartas que Rousseau y Voltaire intercambiaron acerca del tema.

VILLAVERDE, M. J., *Rousseau y el pensamiento de las Luces*, Madrid, Tecnos, 1987. El trabajo permite un acceso a los diferentes aspectos del pensamiento de Rousseau, particularmente a su posición acerca de la economía y la política.

# Índice

**Rousseau** fue el pensador ilustrado más crítico con la Ilustración. Frente a la opinión defendida por sus compañeros, rechazó la idea de que el progreso, fundamentado en el uso de la razón, mejoraba la vida de la humanidad y criticó la sociedad por corromper al hombre, bueno por naturaleza. Sobre esta premisa cimentó su pensamiento político y social, sustentado en los principios de libertad, igualdad, educación y soberanía popular, que constituirán la base ideológica de las revoluciones norteamericana y francesa y lo encumbrarán como padre de la democracia moderna.

APRENDER A PENSAR